برتران بادي

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام



خلة فريفر


المركز الثقافي العربي

* الدولتان (السلطة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام).

برتران بادي.

* ترجمة: **نخلة فريفر.**

* الطبعة الأولى ١٩٩٦

* الناشر: **المركز الثقافي العربي.**

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

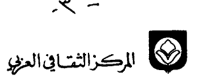
□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام

برتران بادي

ترجمة: نخلة فريفر



تمت الترجمة عن كتاب:

Les deux états Pouvoir et société en occident et en terre d'islam

لمؤلفه

Bertrand Badie

الصادر عن

Librairie Arthème Fayard 1986

مدخل

لمدة طويلة،هيمنت فرضية الحداثة الشمولية على التفكير السوسيولوجي الذي حاول تعميم تجربة النمو[1] الغربية على كل المناطق في العالم. ففي زمن اليقينيات، كان يتمّ تطبيق هذا المفهوم بيسر على المدى السياسي؛ وهو المفهوم الذي كان يطمح إلى إحصاء العدد الأكبر من السمات التي تؤسِّس الحاضرة نفسها في كل الأماكن؛ والذي شكّل امتداداً، في ميدان الحكم، لشكل الحكم المتماثل المعمول به في المجتمعات الصناعية التي تتكوّن. وهكذا يخيّل إلينا أننا نعرف، أننا نفسّر ونقرّر: لقد استعمِلَت في تأويل التغيير السياسي في العالم الإسلامي، كما في كل مكان خارج الغرب، عبارات التأخّر الكامل أو الجزئي، كما استعملت عبارات القدرات غير الكافية أو النمو الواعد، أو التقليد الناجح أو الانعطاف الخطر...

في الوقت الراهن، يعاني هذا المنظور أزمةً، وهناك ضرورة ماسّة، في كل مكان، للتخلّي عنه. فالوقائع قد دعمت ذلك: في العالم الإسلامي، أكثر من أي مكان آخر، لا تحتاج تعددية الأنظمة والممارسات السياسية إلى تبيان، بل يجدر دراستها وتأويلها بعناية. زد على ذلك، أن التفكير النظري ينبني يوماً بعد يوم على قاعدة إبستمولوجية جديدة تطمح للتوفيق بين التحليل السوسيولوجي والنقد الشديد لشمولية التصورات، وبين بناء النماذج وإعادة تشكيل معرفة مفرَّدة.

وإذا ما دقّقنا النظر، نرى تطلّعاً منهجياً قد برز أخيراً وهو التطلّع الذي ظل مهملاً لفترة طويلة: إن عالِمَ الإجتماع يعي أنه غير قادر على أن يتحكّم دائماً بحساباته مع التاريخ، وذلك بدفعه خارج ميدانه دون تحفّظات أو شروط أو بالإدّعاء، في أسوأ الحالات، بأنه يعرف مسبقاً اتجاهه.

على هذه الأسس نشأ، منذ سنوات عدّة، علم اجتماعٍ تاريخي؛ إنما تصادفه أشدّ الصعوبات لتأسيس قواعد منهجه.

والموضوع الأقلّ إثارة للجدل يقوم على هدم اليقينيات التى لا نريدها، على الدفاع عن التطوّرية، وعلى التشكيك بفرضية التغيّر الإجتماعي المتماسك الذي ينشّط المجتمع المنظور إليه كمتعضّى أو ككائن عقلي، ويقوم على الدفاع عن تصوّرات «سهلة» جداً، مثل التصوّرات عن المفاضلة والدنيوة[٢]. وفجأة نرى أن فكرة الحداثة قد فقدت أسأسها، وخضعت كلّياً لنقد المؤرّخين وأضحت عرضة للتجريح، بعد إعادة إكتشاف العمل والمنهجية الفردوية. وانتهى بذلك تقطيع التصوّر الذي لا يمكن أن يحيا إلاّ في أعالي الماكرو ـ سوسيولوجيا، في أعالي «البنيات الكبرى» و«السياقات الرحبة» و«المقارنات الأكثراتساعاً»[٣].

لكن لم يخلُ عمل الهدم من التسرّع ومن بعض الأخطاء الفادحة. فإعادة اكتشاف التعددية الثقافية ـ ونسبية هذه التعددية ـ كسبٌ ثمين من مكاسب النقد السوسيولوجي الحديث. فالإغراق في الثقافوية المطلقة وفي النسبية الشمولية لا يمكن ان يؤدي إلّا إلى التضارب. احترام التاريخ والتفكير ضمن مسارات النمو التاريخية لا يلزمنا إطلاقاً بالذهاب إلى حدّ إغفال التصوّر السياسي عن الحداثة، إغفالاً كّليا. والقطيعة مع التطوّرية تؤدّي إلى جعل الحداثة تتوقّف توقفاً تاريخياً، وتقود إلى مصادرة الظروف التي أسهمت في بنائها، وبالتالي إلى موضعتها ضمن الاطر الغربية لتكوّنها؛ وانطلاقاً من هنا نقول إن مسيرة الحداثة لا تَمنَع مواجهة تمدّدها أو مواجهة إعادة تشكّلها الكاملة خارج إطار العالم الغربي.

نقول هذا لأن لا وجود لجماعة اجتماعية ـ ثقافية كانت أم قومية ـ منغلقة كلّياً على الآخرين. فالتفاعلات المستمرة تنتظم وفق بنيات التبادلات والسلطة، التي تحكم النسق الدولي. فالعلاقات الدولية، القائمة على التبعية أو على الترابط، تسهم منذ القرن الماضي، على الأقلّ، في فرض رهانات مشتركة وقواعد متشابهة؛ كما تسهم في تركيز موجات ثقافية تدفع إلى تقليد نماذج معيّنة وتلجم الإبداع ـ أو على الأقلّ تشرف عليه. وإذا كانت كل الأنظمة السياسية المعاصرة لا تتشابه، وتتخذ لها أشكالاً وأطراً متباينة، فهي لا تتعارض اطلاقاً في كل النقاط؛ وإنكار وجود تكنولوجيا سياسية شاملة لا يعني إثبات الغياب الكامل للتقنيات السياسية التي تتقاسمها الأنظمة بالإجماع[٤]. والإقرار أخيراً أن التحديث ليس محض فعل

رصف، بل يفترض أيضاً تكيّفات وابداعات، وهذا لا يمنعنا من التفكير بمختلف مركّبات هذه الظاهرة، من خلال إشكالية مشتركة.

زد على ذلك أن التاريخ يبيّن لنا أن القرنين التاسع عشر والعشرين انطبعا بشدّة بطابع العمليات المعقّدة، عمليات تصدير نماذج النمو واستيرادها: فالعمليات الأولى التي تمّت بناءً على مبادرات القوى الغربية تركت بصماتها، بينما عمليات الاستيراد والتي تمّت، هذه المرّة، بمبادرات نخب (جمع نخبة) المجتمعات الطرفية لعبت، على الأرجح، دوراً أكثر تميّزاً. فهذه النخب، عن طريق النقل أو الاقتباس، عن طريق الإبداع أو الإسقاط، ساعدت في تشكيل إشكالية عامّة عن الحداثة السياسية تحدّدت بالنظر إلى **الحداثة السياسية الغربية**. وسواء عبّرت هذه النخب عن نتائج اعمالها بتعابير سلبية أو إيجابية، فإنها تقوَّم، على كلّ حال، ضمن مدى نظري يمكن توحيده، كما قد تقوّم بالنظر إلى التجربة الغربية التي سبقت زمنياً هذه المحاولات.

إنه لمن المناسب انتهاز فرصة التجديد التي قدّمها اكتشاف السوسيولوجيا التاريخية بطريقة تمكننا من صياغة المشكلة بشكل أكثر فاعلية. فالعودة إلى التاريخ توحي بضرورة إعادة التفكير بالحداثة في اتجاهين: الأوّل يرتبط بسوسيولوجيا الإبداع، وينبغي أن يهدف إلى تزويد التصوّر **بهوّية** اجتماعية ـ تاريخية؛ والاتجاه الثاني يرتبط بسوسيولوجيا تاريخية، سوسيولوجيا **النقل والتحويل** والبث، ويسعى إلى معرفة كيف يبثّ وينتشر المعنى والممارسات المقترنة بالحداثة السياسية وكيف يلتقطها فاعلون متجاوبون مع استراتيجيات ومصالح معيّنة في أوقات مختلفة. بالطبع ان التمييز هو تمييز تحليلي وليس تمييزاً زمنياً تأريخياً؛ اذ الحداثة السياسية ما تزال في طور التكوّن والصياغة والاستنباط؛ وهي ليست جغرافية أو ثقافية؛ اذ يمكننا أن ندرك بيسر أن الحداثة التي تكوّنت في الغرب، قد تصاغ وتخلق في أمكنة اخرى.

إن البحث عن هويّة التصوّر الاجتماعية ـ التاريخية يرتبط بوضوح بالسوسيولوجيا التاريخية التأويلية[٥]. فهذه الأخيرة تهدف إلى جعل الخصوصيات قابلة للفهم[٦]، على غرار اعمال ر. بنديكس R. Bendix وك. جيرتز C.Geertz أو

طومبسون E.P. Thompson؛ وتطبيق هذه المسيرة على صياغة الحداثة السياسية في الغرب يقوم على البحث مجدّداً عن المعنى الذي اعطاه الفاعلون الاجتماعيون لتَحوّل العلاقات السياسية، التحوّل الذي انجزوه في نهاية القرون الوسطى في الغرب، عندما أنشأوا نظاماً سياسياً متميّزاً ومركزياً، بعد القطيعة مع تشتت الوظائف السياسية السائدة حتى ذلك الحين. فالمعنى الذي أعطوه لهذه القطيعة والمعبّر عنه جزئياً ضمن مفهوم **الحياة الحديثة**، هذا المعنى يسمح لنا بتأويل الممارسات التي امتدّت، فيما بعد، كي تطول قروناً عدّة، وهي مجموعة الممارسات التي ما تزال تحكم التصوّر عن الحداثة السياسية.

تكمن جرأة السوسيولوجيا التاريخية اذاً في قدرتها على التساؤل في سياقات التكوين، منظوراً إليها كسياقات خاصة، مبيّنَة إلى أية مخاطر، إلى أية استراتجيات، وإلى أية عقلانيات كانت هذه السياقات مشدودة ضمن التاريخ الغربي. إن الجواب عن هذه المسائل يجعل اللجوء إلى المنهج المقارن أمراً لازماً. فخصوصية الرهانات التي انبنت على أساسها الحداثة الغربية لا تُفهم إلّا بايضاح ما يسميه تيدا سكوكپول Theda Skocpol «المفارقات المأساوية».[٧] لا يمكن أن ندرك بشكل سليم، الهوّية الاجتماعية ـ التاريخية للحداثة السياسية المخلوقة في الغرب من أجل الخروج من نظام القرون الوسطى المأزوم الّا بمقارنتها بهوّية نظام سياسي آخر، مبني ضمن سياق مختلف وفي مواجهة رهانات مختلفة، ومولّدٍ لرؤية وممارسة للسياسي من طبيعة مختلفة؛ لذا نرى من المناسب تأويل السياقات الإجتماعية التي صنعت تاريخ الغرب بدءاً من السياقات نفسها، كما من بناء السياسي الذي كان يتشكّل **بالتنافس** داخل الامبراطوريات الإسلامية في مرحلة القرون الوسطى.

مع ذلك يمكن القول إن خصوصية المنهج الاجتماعي ـ التاريخي هي في إتباع طرق المفارقات المتتالية، عن طريق إدخال المقارنة في مستويات عدّة من التحليل. فالحداثة السياسية الغربية تستمد هوّيتها وخصوصيتها من صلتها بسياق تاريخي معينّ وبرهانٍ متقاسَم، وبخاصة من اتصالها بثقافة عامّة مشتركة.

قد تكون هذه هي الدائرة الأولى؛ إنما هناك دائرة ثانية: إن الحداثة السياسية

الغربية تكفّ عن ان تكون مُفرَدة كي تصبح، بدروها، كثْرَة؛ حين نتناولها بالتحليل ضمن صلتها بالتحدّيات العينية الملموسة التي يمثلها بناء كل نسق من الانساق السياسية الأوروبية. هذا المستوى الآخر من المقارنة قد يتيح لنا الوصول إلى معرفة الحداثات الحقة التى تحقّقت فعلياً في كل تاريخ غربي، يمكن اختزاله إلى لعبة مُفرَدَة؛ كما يتيح لنا ان نحسب حساب ما يرتبط بالحداثة السياسية الغربية بشكل عام وبالحداثات الغربية المخصوصة.

ضمن هذا المنظور، من المناسب أن نقارن بين النموذج الانكليزي والنموذج الفرنسي،، وذلك نظراً لفرضية ثنائية تتوافق مع بناء مثالي ـ نموذجي مدعّم بقوّة منذ توكفيل[٨] Tocqueville. أضف إلى هذا أنه من المناسب أيضاً أن نضع نصب أعيننا النموذج المسيحي الغربي والنموذج المسيحي الشرقي، كي نتمكن من ادراك الحداثة الغربية، حتى على تخوم حدودها القصوى؛ هنا تختلط المتشابهات والاختلافات، وهنا يمكن لنا أن نقوّم بشكل افضل وزن المتغيّرات الدينية والاجتماعية والسياسية بخاصّة: نعرف أن العدد الكبير من الدارسين المقارنين أظهروا ميلاً كهذا نحو مقارنة نماذج شرقية ـ أوروبية وغربية ـ أوروبية[٩].

لا ينتج عن طرحنا القائم على المقارنات والمفارقات موضعة حداثة سياسية متجانسة وتعيينها فحسب، بل إنه يسمح أيضاً بتجاوز التماهي للوصول إلى تحليل سوسيولوجي للنقلات التي عرفتها الحداثة لاحقاً. فالتحليل الوصفي يبيّن ما كانت عليه إتجاهات هذه النقلات ويفسّر الأعمال والاستراتيجيات وأنماط التفكير التي ساهمت في نشر نموذج معيّن، داخل الامبراطورية العثمانية أو الفارسية، النموذج الوافد من مكان آخر والذي يرتبط بتواريخ أخرى، كان ضمنها في حالة توتّر مع الانتاج السياسي. أما التحليل التفسيري فإنه يسمح بمعرفة طرائق إدخالها وبتحليل التعديلات والتكيّفات التي طرأت على عناصر الحداثة، العناصر الوافدة، كما يسمح بتقويم قسط الجدّة التي نتجت عنها، وصولاً إلى بناءٍ محتملٍ لتعددية نماذج الحداثة. زد على ذلك أنه يساعد على فهم الاستراتيجيات المنفَّذة بهذا الخصوص، كما على فهم التوترات المحتومة الناجمة عنها، ومختلف الإخفاقات الناتجة عنها.

إن سوسيولوجيا النقلة هذه تفترض دقّة وصرامة غالباً ما عارضتها سوسيولوجيا النمو وسوسيولوجيا التبعية. فالنقّلة، المستقلة عن كل قانون من قوانين التطوّر، تحيل إلى العمل السياسي والإنتاج الإيديولوجي، وإلى شبكة من الاستراتيجيات وعلاقات السلطة، يجدر استخلاصها.

فهي لا ترتبط حصراً لا بإرادة التصدير ولا بإرادة الاستيراد، بل ترتبط باللعبة المركّبة للاثنتين. أضف إلى هذا ان النقلة لا تقوّم فقط باسنادها إلى النظام السياسي أو إلى النخب الموجودة، بل تقوّم من ضمن التعديل العميق الذي تحدثه داخل كلّ علاقة سياسية ومن ضمن الانجاز اليومي لتعبئة الافراد السياسية(*).

إن الحداثة السياسية اذن، ضمن ما يَصنع هوّيتها، كما ضمن ما يمكن ان يساهم أو يعيق نقلتها، يجب ان تعقل كطريقة للتفكير في السياسي، وكاسلوب لتنظيم علاقات الهيمنة، وبالتالي كنمط من انماط ممارسة التطوّر السياسي، وكمصدر من مصادر التعبئة المعارضة. فالمفارقات المسجّلة على هذه المستويات الثلاثة تحول دون امكانية تعميم التصوّر والممارسة المرتبطة به، كما تحول دون القدرة على مواجهة أشكال متناوبة من الحداثة تتوافق مع كل تاريخ ومع كل ثقافة.

(*) لقد استطاعت السوسيولوجيا التنموية، لفترة من الفترات ان تخدع جمهورها عن طريق استخلاص تماثلات مؤسساتية بين الانساق السياسية، انساق «الشمال» و«الجنوب»؛ لكنها لا تستطيع ان تقيم مقارنات على صعيد انخراط الافراد في العمل السياسي وفي المعارضة.

الهوامش

(١) من الأدب الوافر، نخصّ بالذكر Parsons (t.), Sociological Theory and Modern Society, New York, Free Press, 1967; Parsons (T.), Le Système des Sociétés Modernes, paris, Dunod, 1973; Smelser (N.), Industrial Revolution, Chicago, Chicago University Press, 1959;

ولقد تمّ توسيع هذا المنظور من خلال منظور المجتمع «بعد الصناعي Post industrielle» الذي لن نعالجه هنا: راجع، Bell (D) the coming of post-industrial society. londres, penguin, 1973. وللاطلاع على نقد إجمالي، راجع Eisenstadt (s). tradition, change and modernity New York, J. Wiley, 1973.

(٢) Tilly (C.), Big Structures, Large processes, Huge Comparisons, New York, Russel Sage Foundation 1985, ch. 2 et 3. Cf. aussi Badie (B.), le Développement politique, Paris, Economica, 3e éd., 1984.

(٣) لاستخدام عنوان مؤلّف من مؤلّفات تيلي Tilly مصدر سابق.

(٤) Cf. Cahnman (w.) Boskoff (A.), Sociology and History, New york, Free Press, 1964, PP. 4-5.

(٥) Skocpol (T.), Vision and Method in Historical Sociology, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 368.

(٦) Bendix (R.), Nation-building and Citizenship, New york, J. Wiley, 1964; Bendix (R.), Kings or people, Berkeley, University Of California Press, 1976; Geertz (C.), The Interpretation of Cultures, New york Basic Books, 1973; Geertz (C.), Islam Observed, New Haven, Yale University Press, 1968.

(٧) SKocpol (T.), op. cit., P. 370.

(٨) Tocqueville (A. de), L'Ancien Régime et La Révolution, Paris, Gallimard, 1967.

(٩) وبخاصة بنديكس في كتابيه المذكورين اعلاه؛ واندرسون L'État absolutiste منشورات Paris Maspero 1978.

(١٠) سكوكبول، في مصدر سابق ص ٣٧٢، يشكّك بقدرة السيوسيولوجيا التاريخية التأويلية على التفسير.



القسم الأوّل

التفكير بالحداثة



الفصل الأول

المفارقات بين الديناميتين الثقافيتين

لقد اعتبرت القرون الوسطى، وهو اعتبار متسرّع، أنها فترة المحافظة، والأصح فترة الجمود؛ في حين أنها تفرض نفسها، في العالم الغربي كما في العالم الاسلامي، كحقبة مميّزة من الإبداع السياسي: في هذه الحقبة برز، في الغرب، مدى مستقلّ للسياسي،(*) وظهر بقوّة توترٌ تجديدي بين الطائفة والفرد؛ بينما تكوّن، في دار الإسلام، النموذج الامبراطوري الذي شكّلت أبعاده ومؤسساته، بحدّ ذاتها، تحدّياً صارخاً ضد الأشكال السياسية التي عرفها ووضع أبوابها مؤسّسو العالم الإسلامي. من هذين الطرازين الجديدين للسياسي تبرز فروقات، لا بل نقائض، تسمح لنا أن نتحقق،، بشكل أفضل، من هوّية كل من النموذجين وأن نستدلّ على التوتّرات الناشئة عن السياق الذي ينحو إلى جعل النموذج الأوّل نموذجاً شمولياً.

العودة إلى المصادر الوسيطة للحداثة السياسية الغربية

إبداع المدى السياسي المستقلّ

لم تتميّز أية مرحلة من مراحل التاريخ في الغرب ببناء مدى سياسي مستقلّ استقلالاً تامّاً، كما تميّزت الحقبة الوسيطة. فالتفكير السوسيولوجي، عن طريق خلطه غالباً بين الفرضية التي قدّمها ماكس ڤبير Max Weber والقائمة على التمييز بين عالم الدنيا وعالم الآخرة والفرضية الأكثر تشدّداً، فرضية تكوّن مدى سياسي مميّز؛ وجد نفسه محروماً من أحد أهمّ مصادر تصوّراته التي تفسح في المجال

(*) نوضح أن السياسي يفهم هنا كمجال للنشاطات، أي المجال الذي يفسح في أن تُمارس السلطة في حيّز معيّن، وفي أن تتحدّد أنماط تشريعاته وتبني أدواته ومؤسساته وقواعد وظائفه (أي السياسة). فالسياسي هو إذاً تاريخ وثقافة ووظائف.

أمام التركيز على اصالة نمو المجتمعات ذات الثقافة المسيحية الرومانية[١]

والفرضية القائلة ببروز السياسي خارج أطر الدين في الغرب كانت قد ارست بنيانها مسبقاً، خاصة على يديّ لوي ديمون Louis Dumont ومارسيل غوشيه Marcel Gauchet، لكن تمّ بناؤها انطلاقاً من تاريخ الأفكار أو تاريخ اللاهوتيات[٢]. غير أن هذه الفرضية لم تبلغ مداها إلّا عند ربطها، قدر الإمكان، بتاريخ الممارسات الإجتماعية وبالتنافس الحادّ بين مبادرة الأمير والمبادرة الدينية، ضمن سياق الروابط المتقلّبة للقوى.

فرسالة المسيح لم تكن بالتأكيد، بحدّ ذاتها، عاملاً حاسماً من عوامل المغامرة الرومانية التي لمّا نزال وَرَثتها. ووضعها المتزامن موضع ممارسة في الامبراطورية الشرقية وفي الامبراطورية الغربية يُظهر أن الخروج من السياسي يؤدِّي إلى خصوصيات إدخال المسيحية إلى روما: لقد تمّ تهيئة هذه الخصوصيات خارج البنيات الأمبراطورية، وامتدّت عملية التهيئة والتحضير ما ينوف على ثلاثة قرون؛ وكان إدخال هذه الخصوصيات إلى داخل الامبراطورية إدخالاً متأخِّراً ما لبث أن وجد نفسه عرضة للخطر نتيجة انهيارِ الامبراطورية وتفكك اللعبة السياسية بتأثير الغزوات البربرية ونشوء الإقطاع. هكذا وبفعل الكثير من الرهانات، رأت المسيحية القديمة والوسيطة نفسها مسوقة وبسرعة إلى بناء نفسها كمركز سلطة مستقلّ وأدركت أن عملها عمل تنظيمي يهدف للدفاع عن استقلاليتها ونزاهتها وعن مواقع قوّتها؛ بكلام آخر أدركت أن عملها كتنظيم يهدف إلى جعل سعيها إلى الهيمنة يتناوب، حسب الأحوال والظروف، مع سعيها إلى مقاومة أمير طموح. وهنا نجد نمطين من العمل يؤدّيان إلى المعنى نفسه ويركّزان الإطار السياسي خارج حدود الإطار الديني[٣].

هاتان المقولتان، مقولتا حدود السياسي ومداه، المرتبطتان بالمسيحية الرومانية لم يكن لهما اصداء لا في بيزنطية ولا في العالم الإسلامي لاحقاً. وعندما رأى رجال الدين انهم مجبرون، بشكل دائم، على إعادة النظر بمواقعهم بالنسبة للعبة السياسية غير المستقرّة، أعادوا، بسرعة، تقويم الدور الذي، بفضل العناية الالهية، يؤسّس هوّيتهم الخاصّة، طبقاً لسلطة منحها اللّه لهم. وبعد أن تحوّلت المسيحية

الرومانية شيئاً فشيئاً إلى كنيسة، انطبعت تدريجياً بسمتين أساسستين، وهما السمتان المشتركتان بين كل البيروقراطيات: التخصّص الوظيفي (العائد إلى وظيفتها التقديسية) والبنينة التراتبية (وهي تُردّ إلى تنظيمها حول سلطة منحها اللّه إيّاها).

وبفضل هذا البناء، كان لنا عدّة كاملة من الحكم والسلطة ـ وفق بيتر براون Peter Brown وضعت بالتداول منذ نهاية القرن الثاني، وهي تتوافق مع مجتمع «يسود الأباطرة ويحكم المطارنة» فيه، وخاصة عندما اصبح للحكم الإلهي وسطاء من الرجالات الأفذاذ أمثال الرسل والشهداء والقدّيسين[٤]. وهكذا نشأ مفهوم كامل من الحكم التراتبي والممنوح، الذي هيّأ النموذج الدولاني وبشّر بالتعارض المستقبلي مع الثقافة الإسلامية التي لا تقرّ بالتراتبية ولا تعترف بالقداسة ولا تؤمن كثيراً برموزها.

في الحقيقة، من خلال تاريخ الكنيسة الرومانية نتوصل إلى فهم ثابتةٍ مزدوجة. ففي كل مرّة كانت هذه الكنيسة تستشعر أنها مهدّدة في نزاهتها كانت تتصرّف كما يتصرّف أي تنظيم بيروقراطي يرى نفسه في خطر: فهي كانت تعيد رسم الحدود التي تفصلها عن الخارج وتزيد تراتبية أدوارها. وقبل ان تتجابه مع الامبراطور هنري الرابع Henri IV، جاء الإصلاح الغريغوري كي يميّز، في القرن السادس، ارادة روما في إحياء استقلالية الكنيسة تجاه السيمونية واللعبة الاقطاعية والمطامع الامبراطورية[٥]: وتجلّت هذه الإرداة مباشرة في إحياء السلطة البابوية وتعزيزها، كما على زمن ليون الأوّل Léon 1er وجيلاز الأوّل Gelase I وغريغوار العظيم Grégoire Le Grand، تجاه تقلبات السلطة السياسية وتهديدات امبراطور الشرق ومطامع الأنظمة الملكية الجديدة الناجمة عن الغزوات؛ كما، فيما بعد، في زمن المجمع الفاتيكاني الأوّل وفي زمن إعلان عقيدة العصمة البابوية، بينما كانت تتكوّن في أوروبا الدول ـ الأمم ذات التوجّه العلماني.

لا شك أن هذه الاستراتيجية ذات الطبيعة التنظيمية قد لعبت دوراً أساسياً في بناء الديني والسياسي في مدين متباينين: كانت عقلانية رجل الدين وعقلانية الأمير تنحوان إلى أن تتحدّد الواحدة بالأخرى، وإلى أن تفرض كل واحدة استقلاليتها،

باسم خصوصية وظيفتها المتبادلة. وهذا التوازن الذي كان يؤثّر على المعنى الذي كان يعطيه الأفراد لأعمالهم، لم يكن حاسماً في إيصال أيّ الطرفين إلى تجاوز الآخر أو الإلتفاف عليه، كما سيتضح ذلك جليّاً من خلال تاريخ القيصرية البابوية والتيوقراطية البابوية. فالتيوقراطية البابوية والقيصرية البابوية هما التعبيران عن رابط القوى المبتذل، الذي يدفع، ضمن سياق معيّن، طرفاً من الأطراف إلى استثمار القدر الأكبر من مصادر السلطات لضبط الغريم وبالأحرى للسيطرة عليه. وتاريخ الغرب قد صُنع من تعاقب هذه الممارسات، وفق ميزان يشهد وجودُهُ على الحقيقة العميقة والقديمة لثنائية سلطتين ـ سلطة زمنية وسلطة روحية ـ وهو بذلك ينفرد عن تاريخ بقية الشعوب. لكن هذه الممارسات تردّنا إلى خطاب في التشريع وإلى طرائق لم تتخل أبداً عن هذه المرجعية الثنائية. ففي القرن السادس دشّن غريغوار السابع عهد التيوقراطية البابوية دون أن يُقحِم، في صلب القضية، ميدان السلطة الأمبراطورية في مجالها الزمني(٦). فهو قد ترك الشعب الالماني حرّاً في اختيار أميره، بعد أن ألقى الحرم على هنري الرابع(٧).

فعهد الحبر إنّوسون الثالث Innocent III الذي يعبّر، في القرن الثالث عشر، عن ذروة هذا المطمح التيوقراطي، يكشف عن حدود هذا المطمح أفضل كشف. فبعد أن بلغت البابوية أوج القدرة، وهي لم تجد قبالتها سوى مقاومة سلطة سياسية اقطاعية ضعيفة، عزّزت استراتيجيتها التيوقراطية، ليس على نفي مدى السياسي، بل على تأكيد حقّها في ملاحقة الأمير في ميدانه الخاص، في الوقت الذي يرتكب فيه المعاصي. هذه الأهلية تعود إلى صفة الحبر الأعظم التي يدّعيها البابا كما تعود إلى تفوّق الروحي على الزمني، وهو تفوّق لا يُعطى معنى ضمن ثقافة تؤمن بوحدة الوجود. وبناءً على هاتين الصفتين كان البابا إنّوسون الثالث يدّعي حقّ محاكمة الأمراء وحقّ تقدير جدارتهم في خدمة القضيّة الالهية. ويبقى أن نقول إن هذا الامتياز يندرج ضمن ميدان الروحي (إلّا عندما يتعلّق الامر بإرث القديس بطرس) بينما التدخّل ضمن الميدان الزمني هو الاستثناء؛ ولا يكون التدخّل شرعيّاً الّا إذا مورس خارج الميدان الإقطاعي، وهو ميدان لا يمكن أن يكون سوى ميدان الملك: هذا كان معنى الحجة التي استند إليها البابا إنّوسون الثالث عندما برّر

تدخّله في النزاع الدائر بين ملك فرنسا وملك انكلترا، مؤكّدا أن الخلاف يتعلّق بحالة خطيئة، ولا يتعلق أبداً بميدان الإقطاع.

وهكذا نرى أن السياسي الموصوف، صدفة، كونه خاضعاً وتابعاً أو دونياً ينبني دوماً كمدى خصوصي، مزوّدٍ بمؤسساته الخاصة وبجهازه الخاص. ولم ينفك أنصار التيوقراطية البابوية، الأشدّ حماسة، عن تأكيد علّة وجود السلطات القضائية الزمنية، وهي ردود ضمن ميدان السياسي، الدينامية التنظيمية المؤثّر في المدى الديني. وهكذا تجد الثقافتان، الثنائية والمؤسساتية، نقطة تمفصلهما الأكثر إقناعاً، كما تجدان النهاية المنطقية لإستراتيجية الفاعلين، الأكثر قدماً[٨].

ويجب أن نضيف أيضاً أن المؤسسة الامبراطورية الجرمانية قد أعتُبِرَت، عن خطأ، بناءً خارجاً عن هذا النموذج، يخالف التمييز بين السياسي والديني. ويبدو أن المؤرّخ أولمان Ullmann، المنافح والمدافع، ضمن هذا التوجّه، عن اطروحة ريكس ساسيردوس Rex Sacerdos يمتلك براهين حاسمة[٩]. والامبراطور أوتّون Otton كان يقدّم نفسه، فعلياً، على انه المكمِّل للامبراطور الروماني؛ وهو الذي يملك، بهذا الشأن، تفويضاً من اللّه كي يبني الامبراطورية المسيحية والرومانية[١٠] وبهذا الصدد كان يطلق على نفسه لقب الأسقف والسيّد، مالك السلطة المطلقة، صورة اللّه، ورئيس رجالات الدين في أمبراطوريته، المفوّض بإعلان القوانين، والموكل بصنع الأحبار. «أسقف الخارج» و«أسقف الأساقفة»[١١]؛ كان يصوّر نفسه كموحِّد للمسيحية. ولقد استوحى ذلك من مذهب القديس اغسطينوس السياسي، وهو المذهب الذي كان يطمح ببناء مدينة الله على الأرض، وبالتوفيق هكذا بين ما كان يعتبره اسقف هيبّون Hippone مختلفاً في الاساس؛ أيّ كان يطمح لبناء نظام سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار متطلّبات هذه الحياة الدنيا، بل تحقيق المجد الأعظم للعلي القدير على الأرض. وهكذا يبدو من جديد أن المقدّس والسياسي كانا في وضعية اندماج، ولن يكون للكنيسة سبب كي تقوم منعزلة في العالم، كما فقد البابا، فعلياً، أيّ دور خاصّ. هذا المطمح استمّر فترة طويلة لأن هنري الرابع أخذ به وشرّع حكمه المطلق وكأنه حكم منحه اللّه له مباشرة: ظلّ السياسي إلهياً بطبيعته وبدأ أقرب، من أي وقت، إلى الفكرة التي غالباً

ما أسيء استعمالها، فكرة مَلكيّة الحقّ الالهي[١٢].

إن حقيقة هذا المطمح ليس موضوع خلاف وهي تسمح لنا دون شك أن نفهم على أفضل وجه صيغ تشريعات الحكم التي راجت. غير أن الخطأ يكمن في إعطاء مقولة ريكس ساسيردوس الأهمية التي لا تملك، بجعلها منافسة لبناء متميّز عن السياسي وبمقاربتها من نماذج إنحلال السياسي في المقدَّس، كما تظهر هذه النماذج من خلال الثقافات الأخرى ـ في العالم الإسلامي، وفي العالم البروتستانتي لاحقاً ـ والدليل على ذلك هو أن هذا المطمح الأمبراطوري، بدلاً من أن يخلق التوافق والإجماع، تحوّل إلى أن يكون رهاناً رئيسياً للصراع. ويصبح النزاع على عمليات التنصيب، بحدّ ذاته، غير قابل للفهم إذا لم يك يعبرّ عن مطمح الديني في أن يعيد إنتاج نفسه ضمن مدى مستقلّ، لكن من اللازم أن نلاحظ، ودون انتظار القرن الحادي عشر، أن التاريخ الامبراطوري الجرماني كان تاريخ توتّر بين البابا والامبراطور، أيّ أن هذا التاريخ قد تميّز بالثنائية الأساسية بين الديني والسياسي. لقد سجّل كارل موريسون Karl Morissonبصدق أَن تاريخ المسيحية في العهد الامبراطوري ظل تاريخ التنافس بين طموحين، يوحنا الثاني عشر Jean XIIيتآمر ضد اوتّون الأوّل Otton 1ERمع الهنغار والبيزنطيين، وذهب يوحنا السادس عشر Jean XVIإلى اقتراح لقب الامبراطورية الرومانية على امبراطورية الشرق[١٣].

إن معرفة السياسي ومعرفة خصوصيته، ضمن كل تاريخ، تفترض تجاوز الصيغ الايديولوجية للوصول إلى كشف العناصر المتواترة التي تؤسّس الممارسات والاستراتيجيات. فالصيغ، في هذه الحالة، هي صيغ مبهمة: فالامبراطور الجرماني كان يعود بالتناوب إلى المرجعية الخصوصية للمسيحية الرومانية وإلى المرجعيات الخصوصية، لهذا نرى هنري الثاني Henri IIقد حفر على خاتمه «الحكم الجديد للأحرار»، بينما نعلم أن اللقب الذي كان يستخدمه الامبراطور، منذ العام ٩٦٦، هو «امبراطور أوغيسطوس الروماني للأحرار»[١٤]. امبراطور الأحرار وليس حصراً امبراطور **كل الرومان**، إذ الملك الجرماني كان يتبنّى منطقاً إقليمياً، ضمن مدى سياسي أقلّ بعداً عن مدى الديني: فالمنطق السياسي الذي استند إليه كان، إلى حدّ ما، منطقاً

تحت ـ الديني، ويتطوّر باتجاه بناء امداء (جميع مدى) إقليمية تحدد مدى السيادة. هذا الرابط بين المقولتين الخاصتين بالتاريخ الغربي أكّده من جهة، الانهيار السريع للسيادة الامبراطورية بعد أن فقد خلفاء الامبراطور أوتون الثالث Ottor III بولونيا والمناطق السلافية، ومن جهة أخرى الرفض الإجتماعي الذي واجهه الامبراطور من قبل الممالك الأوروبية لعدم الاعتراف بأي صفة مقدّسة له. وما نزال بعيدين عن الجهود التي بذلها الأمراء المسلمون لتأكيد الاعتراف بولائهم لشخص الخليفة. فالسيادة المطلقة والاقليمية تشكّلان، من خلال هذا التاريخ، إبداعين من إبداعات النمو السياسي الغربي.

وهكذا تصبح الممارسات والأستراتيجيات أكثر وضوحاً. فممارسات الامبراطور واستراتيجياته تقع بابتذال ضمن المنطق الذي يحسب حساب منافع السلطة وفوائدها تجاه صعود الاقطاعية. والتشكّل التدريجي «لنظام الكنيسة» الذي يربط الامبراطور والكنيسة يقدّم عَوَضاً ثميناً للاستقلالية المتنامية للأرستقراطية الزمنية. وسَلَك الملوك الأوتون Ottons كأسياد اقطاعيين، أي سلك البعض منهم كأسياد، وهمّ الذين كان تعزيز وصايتهم على اسقفيتهم يزوّدهم بأتباع يسهل اخضاعهم وضبطهم. وقد تُرجمت السياسة الدينية لأوتون الأوّل Otton 1er بإرادة تعيين اساقفة من أقاربه، أكان ذلك يتعلق بعمّه روبير دي تريبف Rober De Tréves أو بأخيه برونو دي كولونيه Bruno De Cobogne أو بأبنه غليوم دي مايونس Guillaume De Mayence. إنه لصحيح أن هذه الممارسة الاقطاعية لم تكن ذات مردود كبير: لقد كان على «اسقف الاساقفة» أن يقضي تدريجياً على عصيان لوتارينجي Lotharingie المدعوم من قبل اسقفيته، وعلى مقاومة ابنه، اسقف مايونس، وان يسحق صراع النفوذ للاشراف على دير غاندرشيم Gandersheim. أما بالنسبة لهنري الثاني فقد كان عليه أن يتواجه مع أساقفة مايونس وواززبرغ Wurzburg وايخشتات Eichstat ، دون أن يكون لصفته «كأسقف للخارج» أي نفوذ أو تأثير(١٥).

فالإستراتيجية، التي طوّرتها البابوية ردّاً على ذلك، تعبّر أشدّ تعبير عن عمق النموذج الثنائي وعن أهمية تأثيراته. ولتأكيد خصوصية دوره تجاه الامبراطور، أبرز

البابا غريغوار السابع المصدرَ الشعبي لسلطة الامير، المتعارض مع الأصل الالهي حصراً لسلطة البابا. فالمنظّر للغريغورية، مانيغولد دي لوتنباخ Manegold De Lautenbach عيّن خصوصية الوظيفة الملكية وحدود مدى السياسي، مشيراً إلى أن الشعب هو الذي ينصّب الملك ويرفعه فوقه كي يحميه ضد خطر الظلم. فهناك اذاً «اتفاقية مشروطة» بين الأمير والشعب؛ ولا يجدر بالأمير أن يأمر، إلّا بالنظر إلى هذه المرجعية التوافقية. وظهور هذه المرجعية التوافقية، إبّان ذروة النزاع بين الكنيسة والامبراطورية، يستحقّ الاشارة؛ اذ هذا الظهور يكشف كيف أن تاريخية فكرة التوافق، أي فكرة وضع حدّ لسلطة الأمير وخصوصاً فكرة الأساس الشعبي للحكم قد تشكّلت، على الأقلّ في قسم منها، كنتائج لأستراتيجية الكنيسة الساعية إلى تقليص مصادر السلطة الزمنية. ولقد توافق تدخّل الشعب في الخصومة بين البابا والامبراطور مع الجهود التي بذلها البابا لدفع الامبراطور إلى الانكفاء ضمن ميدانه وحصره به: لا يستطيع أن يفعل الأمير الزمني ما يحلو له، لا لأنه غير معفى من القانون ـ كما يحلو للبعض أن يقول، بل لأنه مرتبط بعقد مع شعبه؛ وكان البابا يحتفظ بحقّ التدخّل في حال لم يُحترم العقد[١٦]، وفق القوانين التي سنّها مانيغولد دي لو تنباخ.

بينما أخفق الامبراطور في محاولته تحديد نفسه بالنسبة للمسيحية وشموليّتها، نرى البابا قد أفلح الفلاح كلّه في فرض الزامية الرجوع إلى الشعب وفق مسارٍ يقيّده ويحاصره ضمن ميدان سياسي ظلّ يضيق. وهكذا يظهر أن ابتكار مدى سياسي مستقلّ يرتبط حصراً، بتأثير لعبة الفاعلين، وبابتكار فكرة العقد وفكرة رِفْعَة القانون وفكرة التمثيل: كل مقولة من هذه المقولات، والتي طالب بها الشعب لاحقاً بإسم بسط الحقوق السياسية، فرضت نفسها بشكل أساسي تحت عنوان التوازن وكتأثير ـ مباشر أوغير مباشر، تبعاً للظروف ـ لخروج السياسي من المدى الديني.

وجاءت الأكوينية في القرن الثالث عشر كي تكرّس هذه الاستقلالية للسياسي. فالقراءة الارسطية للمسيحية التي ندين بها للقديس توما الاكويني تتجاوز كثيراً الاطار المطلوب: إنها تحكم كامل الرؤية عن مدينة اللّه، التي كانت القرون

الوسطى المنتهية تحتفظ بها. ولم يتمّ الامر دون تأثير شخصية القديس توما الاكويني: لقد عاش في عصر حيث كان البناء الدولاني شغل السياسة الشاغل، وهو قد لعب دوراً سياسياً أكثر منه دينياً. وكان تعاطف هذا اللاهوتي مع الحزب الجيبليني Gibelin ، حزب أنصار الامبراطور، معروفاً، وكان دوره كمستشار في البلاط ملحوظاً، وخاصة في عهد سان لويس Saint Louis ؛ وكانت وظيفته كمنظّر للكنيسة أساسية(١٧).

فالامتياز الذي أعطاه القديس توما الاكويني للفيلسوف اليوناني أرسطو في إعادة إكتشافه الفلسفة السياسية الهلّينية، مليء بالعبر. وللوصول إلى تكوين مفهوم عن المدينة، مال الأب الدومينيكاني نحو مفهوم يعيّن المسافة بينه وبين نظرية وحدة الوجود الأفلاطونية، ويتبنّى فرضية العلل الثانوية. لكن القديس توما يعلي من شأن مؤلّفات ارسطو بإعادة بناء «الإنسان ـ الحيوان الإجتماعي» كعضو من أعضاء **الإنسانية**، أي كعضو متباين عن «الإنسان ـ المؤمن»، العضو في **المسيحية**. وهكذا نرى ان التعريف الأرسطي يبرُز من خلال فكرة الثنائية: إن العضو في المدينة هو شخص سياسي، لأنه يتوحّد مع هيئة طبيعية ويتمايز من حيث الانتماء عن الهيئة المتقشّفة التي تشكّلها الكنيسة.

ولأن الانتماء إلى المدينة لا يكون ممكناً إلّا اذا كان مختلفاً عن الانتماء إلى الكنيسة، فإن اللاهوت الأكويني لا يتصوّر ثنائية الزمني والروحاني شقاءً أو لحظةً من لحظات مغامرة البشرية، على غرار تصوّر المسيحية المعدّلة؛ لكنه يتصوّره كنظام شاءه اللّه، وعلى الإنسان أن يُفكّر ويتصرّف وفق هذا النظام. وهكذا اذاً تبقى استقلالية السياسي مطروحة دوماً، بدليل ان ڤيلاي Villey لم يتردّد في أن يرى بذور فكرة العلمانية في البناء الذي شيّده القديس توما الأكويني(١٨).

لكن وحصراً لأن السياسي موجود بذاته، فإننا نراه محدّداً عند توما الاكويني كما لدى مانيغولد دي لوتنباخ Manegold De Loutenbach، لا بل محكوماً بما يصنع هوّيته. ولأن السياسي متباين عن المدى الديني، فهو يرتبط بالعلل الثانوية وبتفويض الله؛ ولأنه متطابقٌ مع نظام وتخطيط إلٰهيّين، فهو لا يُنظَّم من قبل اللّه، بل يخضع لقوانين الطبيعة، التي تتحصّل للانسان بواسطة العقل. إذاً لا يُردّ ميدان

الانسانية إلى العمل الشرعي للسلطة السياسية إلّا إذا ظلّت هذه الأخيرة امينة للقانون الطبيعي وللعقل. ولقد أكّد القديس توما بوضوح (في المسألة التسعين من IA II): «كي يكون لإرادة ما تُنظِّم قيمة القانون، ينبغي أن تكون خاضعة لتنظيم العقل (...)، خلاف ذلك تصبح ارادة الأمير جوراً أكثر منها قانوناً»(١٩).

فالقانون الذي ينظّم المدى السياسي يصبح اذاً محدداً بدقّة من نواح عدّة: فهو يتميّز، طوبوغرافيا، عن القانون الازلي، قانون التجلّي، الذي يختلف عنه؛ وهو يتميز عنه، من حيث عملية الإعداد، لأنه لايخلق واجبات إلا ضمن المقياس الذي يظلّ فيه متطابقاً مع العقل والحقّ الطبيعي؛ وهو أخيراً يتمّيز عنه في غائيته، لأن لا أهداف أخرى له سوى خدمة الخير العامّ. فسنّ القانون يعود إلى الشعب بأكمله أو إلى الشخص العامّ الذي يتحمّل تبعة الشعب، ولا يملك إذاً «سلطة الإكراه» إلّا إذا عمل بواسطة القانون ولمصلحة الجماعة بأكملها. فقانون الظالم ليس قانوناً، إنما انحراف عن القانون، وضدّ غاياته، كما هو انحراف عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن تصل إلى الإنسان عن طريق العقل(٢٠).

والإكراه الناجم عن عملية استقلال السياسي لا يقوم، كما لدى ما نيغولد، على احترام العقد ولا على تطابق سلطة الأمير مع الإرادة الشعبية، إنما الواجب الملحّ بالنسبة للملك الزمني هو في العمل وفق الحقّ وقوانين العقل. وأبعد من العلمانية، هناك فكرة دولة الحقّ، ومبدأ الشرعية وكلّ مغامرة الحقّ الطبيعي، التي ترتسم في أعمال توما الأكويني. هذا الابراز لبعض الأعمال التي يفصلها عنّا قرنان من الزمان يبيّن قراءتين ممكنتين للسياسي والديني، ترسمان سمتين رئيسيتين من سمات البناء الدولاني الغربي، يفترقان حيناً ويتكاملان حيناً: المرجعية التوافقية التي هيّأت فكرة الدولة التي تستمدّ مصدرها من الشرعية الشعبية؛ والمرجعية المستندة إلى الحقّ الطبيعي والتي ترسم دولة لا يمكن أن تلجأ إلى الاكراه إلّا إذا وضعت الحقّ فوقها، أي احتمالياً، فوق سيادة الشعب. وفكرة الحقّ، كما تستخلص من أعمال القديس توما، لا يمكن أن تتساوق، في الواقع، مع تعسّف أي مشترع، أكان فردياً أم جماعياً. ومذّاك تمّ إعلان المواجهة، وهو عنصر من العناصر المكوّنة للحداثة الغربية، بين الثقافة الديمقراطية والثقافة التشريعية، والذي أدّى، كما سنرى لاحقاً

إلى تنظيم الكثير من الصراعات التي صنعت تاريخ الدولة في الغرب.

مع ذلك، سوف نرى أن عملية استقلال السياسي ترسم أيضاً، بقدر ما تتوضّح، ثنائية أخرى، مكوّنة للحداثة يتواجه فيها، هذه المرّة، المدى العامّ والمدى الخاصّ. وخروج السياسي من ميدان الديني يتوافق مع تعريف المدى العام، تحت عنوان مزدوج. فنظام المدينة، وهو بطبيعته نظام تحقيق الخير العامّ المتطابق مع العقل أو مع العقد، لا يمكن أن يسوس سوى شخص عامّ، أي فاعل يستمدّ شرعيته، كما يعبّر عن ذلك كانتوروڤيش Kantorowiez ، ليس من هيئته الطبيعية بل من هيئته الزهدية[٢١]. وهكذا نرى ان تعابير الطاعة أو الواجب، السلطة أو الشرعيّة لا يمكن ان تردّ إلّا إلى مؤسسة التعسّف الفردي المستقلّة. لكن ثنائية الزمني والروحي تقود أولئك الذين يتبيّنونها إلى التساؤل حول القرار التحكيمي الذي يناسبهم اتخاذه بين الميدانين، عندما يكون الميدانان في حالة نزاع، وإلى تحديد ما يحسّن اداءهم تحديداً أفضل. لهذا يشير القديس توما إلى أن الروحي يبزّ الزمني، بواسطة تفوّقه الجوّاني؛ يبزّه في كل مشكلة يتشابكان بصددها، خاصة الزواج أو التربية. وانتماء هذه الأخيرة إلى ميدان السرائر يضعها خارج ميدان الزمني، حسب القديس توما، ويجعل منها، على هذه الأرض امتيازاً من امتيازات الكنيسة، إنها طريقة مباشرة لمواجهة الروحي ليس فقط كمركز للمسيحية بل أيضاً كمركز للسرائر؛ إنها طريقة لتطابق الروحي والخاصّ، كي تصبح الكنيسة حامية الفرد في مواجهة العقلانية الجماعية التي تميّز الميدان الزمني. إن كل هذا البناء الذي كان يتهيّأ في نهاية القرون الوسطى يضيء بعض الرهانات المألوفة للتطوّر السياسي الغربي؛ وتظلّ مسألة المدرسة حتى يومنا هذا مسألة معلّقة. الجدل حول هذه المسألة لم يستأنف بجدّية إذ هو يستمر، في وضع أولئك الذين يعتقدون بأن التربية لا يمكن ان تكون الّا عامّة لأنها ترتبط بالخير العامّ وبتحقيق حقوق المواطن وواجباته، في مواجهة اولئك الذين يرون بأنها لا يمكن ان تكون سوى خاصّة تتعلق حصراً بتنشئة الفرد. انهما مفهومان متعارضان عن الحرّية، ويحافظ على الصراع فيما بينهما نموذج ثقافي لم يدرك أبداً العامّ والخاصّ كمديين منفصلين، بل كميدانين يظلّان، بطبيعتهما، في توتّر مستمرّ ويصنعان هوّيتهما في التعارض[٢٢].

الطائفة والفرد

لقد أكثرت السوسيولوجيا والفلسفة السياسية من استخدام تصورات الطائفة والفرد، وذلك محاولةً منها لتمييز الحداثة الغربية ولمقارنتها بسبل تطوّر خاصة بأنماط أخرى من المجتمعات. لكن النقد السوسيولوجي الحديث يضفي على النقاش طريقة جديدة، معتبراً ان الفردوية، وبعيداً عن أن تكون علامة التاريخ الغربي، هي في أساس كل عمل اجتماعي وتستخدم كمرجعية لازمة لكل قضية سوسيولوجية تنشد الدقّة والصدق[٢٣].

لكن الجدل ليس جديداً: يبدو أن المدافعين عن السوسيولوجيا العضوانية وأنصار الفردوية المنهجية يعيدون إحياء الجدل، عن طريق تغييره قليلاً، الجدل الذي يُنين الثقافة الغربية، ولقد تواجه ضمن هذا الجدل الدومينيكان والفرنسيسكان، في الحين الذي كانت فيه الدولة تنبني وكانت مسألة السيادة مطروحة. ففي بداية القرن الرابع عشر خلق دانس سكوت Duns Scott ، العلّامة المرهف، وغليوم دوكام Guillaume D'occam، العلّامة الذي لا يقهر، أكثر من صيغة تفكير؛ خلقا صيغة لقراءة الحقيقة الاجتماعية: لقد أعلنا عالياً أن الفرد وحده قادر على الوصول إلى الحقيقة ويمكن أن يشكّل عملية تبصّر مشروعة لتنظيم المدينة وبهذا يكونان قد تميّزا بوضوح عن البناء الاكويني، القائم على فكرة الشمولي وعلى التفكير الذي ظلّ لفترة طويلة تفكيراً في الطائفة.

إنه لأمر معبّر أن يضفي الإسنادُ إلى فكرة الفرد على الفكر الفرنسيسكاني قيمة على مكانة «الحياة الحديثة»[٢٤] وكأن الحداثة الغربية تختلط مع تحرير الفرد من الخضوع المطلق للكل. وإنه لمن السذاجة أن نلاحق هذا الجدل الطويل، وهو الجدل الذي اخترق كل عصور العالم الأوروبي، وكأنه قد شهد مراحل تجابه بين أنصار التراث الطوائفي وأنصار الحداثة الفردوية[٢٥]. قد يبدو لنا أكثر واقعية وصحّة أن نلاحق التوتّر الذي كان قائماً بين الشمولي والفردي، كما لو أنه علامة من علامات التطوّر السياسي الغربي، كما لو أنه العنصر المكوّن للمقولات الكبرى التي صاغت الحداثة، إحدى الحجج التي تسمح، كما يقترح ذلك ديزون Dyson ، أن تعقل الأزمات التي أثّرت وما زالت تؤثّر في التحوّل السياسي لمجتمعاتنا[٢٦].

فالدولة بحدّ ذاتها، في تعريفها كما في منطق وِظافتها، هي دولة طوائفية واجتماعية تنشد الشمولي ولكنها لا تعرف سوى الفرد المواطن.

فالتفكير العضوي ـ المنطقي الذي تطوّر ضمن سياق العصور الوسطى ليس اذاً، بذاته، تفكيراً محافظاً؛ ولا تفكيراً موجّهاً بخاصة ضدّ الدولة. فهو يعبّر أصدق تعبير عن الاستمرارية بالنسبة للثقافة الرومانية والثقافة اليونانية. فهو قد نهل من الثقافة الرومانية فكرة الشمولية التي عاودت الظهور، تحديداً، في القرن الثالث عشر؛ وهي الفكرة التي تسعى لاختزال الكثرة الظاهرة إلى الوحدة(٢٧). ودور علماء الكنيسة في العودة إلى هذه المقولة المخصّصة للتفكير في الطوائف المتعدّدة التي تكاثرت، هو دور بارز. وقد تمّ انتقالها (المقولة) إلى السياسي على قواعد ارتسمت بوضوح: كانت الجماعة الاجتماعية تخشى أن تصل إلى حالة التشتت والتفتت بين الأشخاص، وهي حالة تحصل للأفراد أكثر مما تحصل في الطوائف الدينية، عندما تتكوّن الحياة العامّة والمدى السياسي المستقل؛ الخشية هي في انهيار بناء العلاقة مع السلطة وفي طرح مشكلة الطاعة المدنية، بطريقة خطرة ومتناقضة.

إن فكرة علماء الكنيسة والمشرّعين فيها تقوم على إبطال هذا التشتت كوهم، وعلى تأكيد حقيقة الشخص الممثَّل، بعيداً من تنوّع الأشخاص الحقيقيين؛ هذا الشخص القابل لتحقيق هوّيته كجسم الكثرة. لكن تكوّن هذه المقولة لا يعود إلى الثقافة الطوائفية المسبقة بقدر ما يعود إلى الإستراتيجية السياسية المخصّصة لمواجهة التشتت والفردية اللذين كانا يتسرّبان خلف بناء النظام السياسي المتميّز. هذا هو معنى المجاز العضوي ـ المنطقي الذي قام بتحليله كانتوروفيتش Kantorowicz ، مجاز الملك كرأس، أي كمبدأ موحِّد للمملكة، ومجاز الكنيسة والدّولة كجسم متزهّد وكجسم مادّي(٢٨).

هذه النظرة التصحيحية للمجتمع تندرج في صلب ثقافة السياسي الغربية، تحت عنوانين مزدوجين، إنها تعلن، من جهة، ومن خلال مقولة الشخص العام، فكرة المؤسّسة وبالتالي فكرة شرعيّة مجموعة القواعد والأدوار المتماسكة المتميّزة عن الأنماط السياسية ـ التحتية للتفاعلات الاجتماعية، وهي تجد هنا، من جهة أخرى، ومن خلال فكرة التمثيل، أحد جذورها وتتوجّه، تحديداً، إلى العضو الذي يعبرّ،

ضمن كل جماعة، عن توجّه ضروري نحو النظام والوحدة، غير أن هذه الرؤية ظلّت بعيدة عن فكرة التفويض الشعبي، لكنها تؤسس حداثة الواقع التمثيلي على قدرتها في تجاوز التشتت وفي إعادة خلق النظام ضمن سياق العلاقات الإجتماعية الفردوية وسياق استقلالية السياسي. عندها تصبح المدن، والممالك والامبراطوريات في تسابقها، مراكز لهذا البناء للسياسي، اذ تجعل من النخبة البرجوازية تلك ومن الملك أو الامبراطور، ممثّلي الجماعة، الطبيعيين والمطلقي السلطة.

هذا الإسناد للطبيعة يساهم، بشكل كبير، في ترسيخ هذه الرؤية: إنه يتراءى من خلال قراءة توما الأكويني للفلسفة اليونانية. فالقديس توما، بعد قراءته لأرسطو، اعتبر المجتمع البشري مجتمعاً طبيعياً، أي مجتمعاً مزوّداً بقوّة حقيقية غير عصية على الإدراك البشري[٢٩]. فالمجتمع البشري، مظهر هذا النظام الذي يتحدّر من المشروع الإلهي، يشكّل كلّية ذات اتجاه، وهي أعلى من اجزائها، وتستمدّ هوّيتها من توجّهها نحو تحقيق الخير العامّ، الذي يؤسّس القانون وقوّة المدى الزمني وشرعية سلطة الأمير. فبناء توما الأكويني ومذهب الحقّ الطبيعي المتحدّر عنه يقدّمان إذاً أساساً لاهوتياً لفكرة **الشمولية** ويبنيان، بطريقة نموذجية، مفهوم الدفاع عن النظام، وفي الوقت نفسه مفهوم إدخال الفكرة الحديثة للدولة. والحقيقة أنه من المناسب الكلام **على الطائفة السياسية**، أكثر من الكلام على الدولة، هذه الطائفة التي يصبح أفرادها، طبيعياً، أعضاء في طائفة منظّمة جيداً، وذلك بفضل تجسّدها في شخص عامّ يعمل للخير العامّ. ويتعالى عن الخيرات الفرديّة:[٣٠] نحن اذاً، مع القديس توما، قريبون جدّاً من فكرة الدولة كمدى سياسي يتّخذ شرعيّته من استناده على الخير الجماعي ويستمدّ سلطانه من قدرته على فرض نفسه، وفقاً للحقّ ضد المصالح الفرديّة.

وبالمقابل لقد تخلّت المدرسة الفرنسيسكانية عن فكرة الشمولية، بعد ان وجّهتْ لها النقد، وفق صيغة من الاستدلال لم ينكر بالطبع خطوطها الرئيسة أنصارُ الفردوية المنهجية المعاصرون. والإبتعاد عن البناءات الأكوينية، لدى دانس سكوتDuns Scot أو غليوم دوكّام Guillaume D'occam، يعود بالدرجة الأولى إلى التخلّي عن فكرة النظام الطبيعي لصالح أطروحة القدرة ـ الكلّية، قدرة اللّه: إن

كل وجود هو مجرّد احتمال قابل لأن يُفكَّر به وأن يُبرهَن عليه على ضوء التجلّي المسيحي. ففكرة الطبيعة بالذات والفكرة المرتبطة بها، أي فكرة العقل المستقلّ تبدوان، بنظر القديس توما، كأنهما حدود تدلّان على الحرية الإلهية. فالمعرفة لا تمرّ بالعقل بقدر ما تمرّ عبر الأخذ في الحسبان ارادة الخالق العليا، التي تصطفي وحدها الممكنات.

فشؤون المدينة لا يمكن اذاً ان تردّ إلى شمولية معقولة وعقلية، كما لدى توما الأكويني، بل تعود إلى تجاوز كيانات مخصوصة. لقد جاهر دانس سكوت وغليوم دوكّام بالاضافة إلى مارسيل دي پادو Marsile De Padoue، الذين يتميّز كل واحد منهم عن الآخر تميّزاً كبيراً، لقد جاهر هؤلاء عالياً بأن المجتمع كما يتصوّره توما الأكويني غير موجود، وان إعضاءه، الذين يُعتبر كل فرد منهم كائناً عينياً متمتعاً بالارادة، هم المزوّدون بالوجود.

وخلافاً لما يمكن أن نلاحظه في الإسلام، فإن اكتشاف الإرادة الالهية لا يسبّب الخروج من السياسي. بالتأكيد، إن الفكر الفرنسيسكاني ينطلق، كما في الإسلام، من المسلّمة بأن كل شيء يتأتى من اللّه لكنه وبإسم هذا المبدأ، يُسقط فكرة النظام البشري القائم مسبقاً، ويستبدلها بفكرة القراءة التجريبية التي لا تحتفظ من هذا النظام إلّا بالوجود العيني لأفراد مخصوصين(٣١). فبإسم هذه التجريبية لن يقبل غليوم دوكّام ولا مارسيل دي پادو إدراك السلطة السياسية إلّا كمحمول للأفراد وليس كمبدأ ملازم لنظام جماعي طبيعي؛ ولأن السلطة خاصّة بالافراد، فهي ليست قضية عقيدة، بل قضية علاقات بين الفاعلين؛ ليست قضية شمولية، بل هي على العكس قضية خصوصية. وهكذا يربط غليوم دوكّام وعلى كل المستويات ما بين السلطان والتعدّدية: تعدّدية المجتمعات العينية، تعدّدية اللغات والتقاليد والمناخات؛ التعدّدية داخل المجتمع، اذ السلطة السياسية لا يمكن ردّها إلّا إلى التفاعل بين الأفراد. هذه التعدّدية تشجّع على بناءَ العلمنة بناء جديداً: فالعلمنة لا تأتي أبداً من التعارض بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بل هذه المرّة من التمييز بين إرادة اللّه وإرادة الناس ـ الأفراد(٣٢). وتحت شعار هذه المبادىء يطرح غليوم دوكّام فكرة المجتمع المسيحي كحقيقة شاملة، ويقف إلى جانب الامبراطور ضد

البابا ويعلن فكرة **المجتمع البشري**(٣٣). وبدوره يعلن مارسيل دي پادو أن الكنيسة لا معنى ولا حقيقة لها إلّا كمجموعة أفراد مؤمنين، ولا يمكن ان يتوجّهوا إلّا إلى تنظيم سيادتهم.

إن الجدّة هنا هي على مقاس فكرة الحياة الحديثة، الفكرة المستخدمة لوصف هذه الحياة. بعدها ترتسم سلسلة كاملة من العناصر المكوّنة للسوسيولوجيا السياسية الحديثة. أوّلاً لقد قادت اولوية الإسناد إلى ألفرد سكوت، بخاصة، إلى تبرير الملكية الخاصّة، بالمنفعة التي تؤمّنها وليس بتوافقها مع قانون طبيعي(٣٤). وبعدها يأتي بناء تصوّرٍ عن السلطة السياسية التي لم تعد تعبيراً عن نظام عقلي بل أصبحت نتيجة محتملة لعلاقة تراتبية تنبني تجريبياً بين البشر. وأخيراً يأتي مفهوم الحقّ الذي يدشّن التراث الضخم للحقّ الذاتي ـ ليس تعبيراً عن مبدأ طبيعي بل إقرارٌ بمحمول الفرد ـ والذي يشيّد هكذا صرح تراث الوضعية التشريعية التي تعتبر أن القانون يُستمدّ من ارادة المشرّع ولا يُستقرأ ابداً من العقل البشري.

إن كل هذه المبادىء تبشّر بفكرة العقد الإجتماعي. فالمجتمع البشري، الذي هو تلاقي الإرادات الفردية المختلفة، لا ينتظم إلّا بتنسيق هذه الإرادات وبقيام المواثيق. وتحت شعار الفردوية المسيحية، تمّ التخلّي عن الأطروحة الأرسطية، أطروحة المدينة الطبيعية. وخلافاً لمدينة القديسين، لا تقدّم مدينة البشر سوى خدعة وحدوية لا يحافظ عليها سوى تطبيق الميثاق الإجتماعي: الميثاق الذي يولّد مفهوماً آخر من مفاهيم التمثيل، مفهوماً لا يشكّل هذه المرّة واقعاً طبيعياً بل تفويضاً تحققه إرادة البشر. فالممثل هو ممثّل **المواطن**، حتى ولو كان هذا الأخير لا يتقيّد إلّا بإرادة الشعب (عند غليوم دوكّام) أو بمشاركته (لدى مارسيل دي پادو)(٣٥).

إنه اذاً الوجه الآخر للدولة الذي يظهر كلما تمّ اكتشاف هذه القراءة الفردوية للنظام الاجتماعي. إنها دولة المواطنية، أي دولة تفريد الروابط الاجتماعية، وبخاصة روابط السيطرة. إنها دولة التوافق والتفويض، أي هذا النظام من السيطرة الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين جماعة الأفراد كما لدى أرسطو أو توما الاكويني(٣٦)، لكنه النظام الذي يتحقق بمعزل عنهم، ومن خلال ممثّليهم. لكن هذه الدولة هي أيضاً

دولة خلق الحقّ وليست دولة نتاج الحقّ، ضمان الحرية الاحتياطي، لأنها المشرِّع المطلق؛ وهي المانعة للحرية المنفلتة، لأنها غير مقيّدة بأي واجب في ممارسة وظيفتها الاشتراعية. إنها لصورة جميلة عن الوجه المزدوج للدولة الغربية التي تفصح، من ضمن عملية تردّدها الدائم بين الحقّ والقانون، عن هوّيتها المزدوجة الجماعية والفردية كما تعبّر عن الغموض في شرعيتها: شرّعية عقلية مانعة للحرية الفردية في المقام الأول، وفي المقام الثاني، شرعية توافقية ميثاقية مهدّدة بالأزمات من حين لآخر، لكنها احياناً تستطيع ان تتغلب عليها عن طريق اللجوء إلى مسيحية تدعو إلى شرعية ذات توجّه ديني.

إن هذه الثنائية في الإسناد، الطائفة والفرد، لا يمكن ردّها إلى صراع الأفكار؛ فهي تكشف عن تعقّد اللعبة الإجتماعية الإقطاعية، القائمة على العلاقات الفردية وعلى مختلف أشكال المؤسسة الطائفية. إن صلة التبعية ترتبط بالعلاقات الفردية، تماماً كما يرتبط بها التشكّل المبكر لقانون الميراث الذي يحمي الملكية الفردية؛ بينما ينحو تنظيم الحروب الخاصّة وتحديد تقسيم مناطق النفوذ والإقطاعات باتجاه البناء الطائفي للروابط الإجتماعية. وقد يتيح لنا الوجود الممأسس بالتدريج، وجود أنماط عدّة من الطوائف أن نستوعب بشكل أفضل هذا التمازج. فالطائفة القروية كانت تتناسب جيداً مع المفهوم العضوي ـ المنطقي لكلّية فاعلة وطبيعية، تنظّم الأعمال الفردية، والإقامة، وتدريب الوافدين الجدد، وتوزيع المهمّات والمبالغ العائدة للأسياد؛ لكن هذه الكلّية كانت في الوقت نفسه من طبيعة سياسية، مستقلّة عن البنيات العائلية، وبالتالي كانت من تشكيل مصطنع قائم على قاعدة المنفعة التي تقدّم إلى الأسياد، الذين عهدوا ببعض وظائفهم السياسية إلى هذه الكلّية، أكثر مما تقدّم إلى الفلاحين الذين كانوا يعتبرون هذه الكلّية وسيلة من وسائل تنظيم أنفسهم والدفاع ضد الأسياد. أما بخصوص الطائفة العائلية نفسها، والتي تندرج تحديداً ضمن المنطق الطائفي للعائلة الموسّعة، فإنها لم تعرف سوى وجود عابر، مرتبط حصراً باضطراب النظام السياسي الذي يطبع القرن الرابع عشر، وهو القرن الذي يشكّل حدّاً فاصلاً بين العهد الإقطاعي وبناء الدولة الممأسسة(٣٧).

فالمجتمع الذي انبنت على أساسه الحداثة الغربية لم يكن اذاً مجتمعاً طائفياً ولا فردوياً، بل مجتمعاً مولّداً للتجمعات الاجتماعية وللاتحادات المصطنعة القائمة حصراً على الأمداء (جمع مدى) المتنوّعة وعلى المنطق الدولاني: جماعات قروية وعاميّات من طبيعة سياسية أساساً، لكن هناك أيضاً الرعيّات (جمع رعيّة) وهي من طبيعة دينية، وطوائف العمل، والتعاونيات ذات الطبيعة الاجتماعية ـ الاقتصادية.

والحال أن الدولة الحديثة نجمت عن هذه «الطوائفية المحدودة». ويعود تاريخ تشكّلها أوّلاً إلى تجمّع واتّحاد الطوائف ذات الطابع السياسي ـ تجاه كل الطوائف الأخرى، الدينية والإجتماعية ـ الاقتصادية، التي انتظمت تدريجياً في دويلات. هذه الدويلات شكّلت، يوماً بعد يوم، بيضة القبّان في المدى الدولاني، وشكّلت فيما بعد المجتمع المدني الذي توصّل، بالتعارض، إلى تحديد هذا المدى على أنه مدى الدولة. ووجد منطق الدولة نفسه يحمل سمة هذه المرجعية المزدوجة، الفردية والطائفية: فردوية من حيث طابعها التحريري ومن حيث فكرة المواطنية؛ لكنها طوائفية نظراً لمفهوم شرعيتها أو لمفهوم سيادتها، وللطرائق العينية في تمفصلها مع المجتمع. وكلما أصبحت الدولة دولة ممأسسة سعت للوصول إلى رعاياها عن طريق وساطة الفئات الطوائفية، وخاصة عن طريق اللجوء إلى الممارسات الموروثة أو ممارسات التبعية، حيث تبيّن الأدبيات الوافرة أن هذه الممارسات كانت تهيمن على اللعبة السياسية في المجتمعات الأوروبية للبحر المتوسط[٣٨]، وأنها، في الحقيقة تجدّدت مع نظام الوجهاء، بما في ذلك ضمن فرنسا المعاصرة.

انطلاقاً من هذه الفرضية، صنّف كينّث ديزون Kenneth Dyson الأشكال الدولانية، مميّزاً بين الأشكال التي تظلّ محكومة بالمنطق الفردوي والتنافسي، كبريطانيا العظمى وسويسرا، والأشكال التي يحرّكها منطق النمط الطوائفي[٣٩]، على غرار فرنسا وإسبانيا أو إيطاليا. إنه بالطبع تصنيف حصيف، لكنه قابل للنقاش، لأنه يسلّم بتطوّر متساوٍ للمؤسّسات الدولانية في مجموع هذه المجتمعات. والحال أننا نعلم إلى أي حدّ هذا التطوّر هو أكثر ثباتاً في الفئة الثانية منه في الفئة الأولى. فالتوجّه الطائفي للممارسات السياسية يرتبط اذاً أشدّ الإرتباط بتاريخ الدولة،

إذ إنه يعزّز عملية البناء، كما يساهم في اعادة إنتاجها. ففي انكلترا ـ حيث فرضت نفسها، في وقت مبكر، الحرية الفردية وعملية توزيع الأراضي على الأفراد[٤٠] ـ يبدو أن عملية جعل الروابط الاجتماعية فردية، وهي العملية التي نضجت قبل الأوان، تتناسب مع تشكيل مركزٍ قد تدوّل بضعف شديد، بينما يبدو أن بقاء بعض مراكز المقاومة الطوائفية قد أغنى الدولة وعزّز بشكل مطّرد قيام مؤسساتها.

وهكذا ينفتح أمامنا سبيلان حديثان: الأوّل يتمفصل حول نظريةِ الفردوية وتطبيق هذه النظرية؛ وقد لا ندهش اذا كانت تنتسب إلى الأثر الذي تركه غليوم أوكّام؛ والثاني على العكس يتميّز بالتوتّر ما بين الفرد والطائفة، وإليهما تعود الدولة، وهي ثقافة تشريعية مكَوّنة من الحقّ الطبيعي كما هي مكوّنة من الحقّ الذاتي؛ وهي فلسفة سياسية، يبيّن إسنادها الأساسي إلى فكرة العقد الإجتماعي، أنها لم تعرف أبداً كيف تحسم بين الكل والجزء، كيف تبتّ أشكال التعبئة السياسية التي توفّق بين الدعوة للفرد والدعوة للجماعة، وتخلط بين الإسناد للوجيه والإسناد للمواطن. ضمن هذا المسار نجد البناء الطائفي للسياسي ممهوراً بالتراث الهيغلي كما نجد مفهوم الكنيسة كوحدة مشاركة. وعلى العكس تتضح، ضمن المسار الآخر، الرؤية النفعوية للسياسي؛ ونرى إرث غليوم أوكّام مصاناً بمرجعية صلبة تستند على الإرادة الفردية؛ أمّا على الصعيد الديني فإنها تستند إلى كنائس وطنية لم تكن سوى مراكز لجمع المؤمنين. إنه تشابك من رؤية المقدس والبشري الذي لم يجد ابداً، ولا في أي تعبير من تعابيره، البناء الذي يصنع هوّية الإسلام. فالإسلام يتميّز برفضه التفريق بين المعرفة والإيمان، وبرفضه التفكير بالطائفة الدينية وكأنها عملية جمع بسيطة للمؤمنين.

العودة إلى مصادر القرون الوسطى للحاضرة الإسلامية.

قد يكون من السهل علينا ان نبيّن كيف انبنى النظام السياسي في الإسلام، على قواعد لا تختلف فقط عن القواعد الغربية بل هي على عكس القواعد التي تميّز التاريخ الغربي. فلقد اختلطت الحداثة، في اوروبا، مع السياق البطيء للتحرّر من النظام الأمبراطوري، بينما في العالم الإسلامي تحدّدَ السياسي تدريجياً عن طريق وجوب انشاء امبراطورية، ترتبط بتعريف الإيمان الجديد وبشروط نشره عالمياً.

هكذا يبدو أن الإنتقال إلى النظام الأمبراطوري كان الرهان المسيطر، الذي يسمح لنا أن نفهم عملية تهيئة مقولات السياسي الأساسية التي شكّلت أصل الثقافات الإسلامية وأصالتها الدائمة. هذا الرهان كان مميّزاً سيما وانه تطلّب تحدّياً مزدوجاً: الانتصار على نظام سياسي مفكّك تقليدياً وقائم أساساً على التوازن بين القبائل؛ وتجاوزُ الطبيعة المذهبية الطوائفية للتشكيلات الإجتماعية، الطبيعة التي كانت بالأحرى تجعل أكثر صعوبة عملية جعل الروابط الإجتماعية والسياسية فردية، وهي العملية الشبيهة بالعملية التي ميّزت تطوّر العالم الغربي.

لقد تمّ ابتداع الحاضرة الإسلامية مذ ذاك على قاعدة الاستيراد وعلى قاعدة التوفيق بين الأضداد. استيراد نماذج الحكم البيزنطي والفارسي، استخدام الفكر السياسي الهلّيني وإعادة تأويله. بينما اللجوء إلى النموذج الساساني كان ذا مغزى، كما تدلّل على ذلك الترجمة التي قام بها ابن المقفع لعهد الأمبراطور آردشير، Ardeshir ، وكما يكشف عن ذلك الاستناد إلى النموذج الذي لم يكن يميّز بين الملكيّة والدين، والذي ضمنه كان الدين أساساً للمَلكيّة(٤١). والإسناد إلى الفلسفة السياسية الهلّينية تحقّق بطريقة متلازمة، اذ تمّت ترجمة النصوص اليونانية الأولى في بداية القرن التاسع، أي في الفترة عينها التي بدأت فيها الأمبراطورية العباسية بإرساء مؤسّساتها(٤٢). مذ ذاك أصبح تاريخ العالم الإسلامي يسير على إيقاع التعارض بين أنصار النموذج الهلّيني والتقليديين، وفق طرائق تذكّر بالجدالات الحديثة والتي أمّنت بناءً تصاعدياً للغة سياسية في الثقافة الإسلامية.

هذا الجهد في التوفيق كان في الوقت نفسه مصدر توتّر وإبداع. نقول توتراً ضمن المفهوم الذي نمّاه الفاعلون السياسيون عن طريق الدور الخاص بهم، وهو الدور الموزَّع بين مرجعيتين: مرجعية دينية ومرجعية حربية. ولقد بيّن المستشرق غولدزيهر Goldziher بوضوح كيف تحقّق في العصر الأموي بناء إرادوي لنظام امبراطوري موحّد، عن طريق مبادرة نخبة عسكرية(٤٣). وهو بهذا يضم صوته إلى صوت ماكس فيبر Max Weber، الذي كان يركّز على الدور الذي لعبته السلطة المحاربة، إن في بناء الامبراطورية الإسلامية أم في تحديد نموذج الحكم الذي ميّزها؛ ولقد تناغم الاثنان مع نموذج ديني شديد التعبئة، بطموحه الكوني، وبطابعه

الواحدي، وبأهمّية بعض مؤسساته كالجهاد(٤٤). ودون أن نغوص عميقاً في اطروحة ماكس ڤيبر والتي على الأرجح تتميّز بإدراك مبسّط، وهو الإدراك الذي ساد عن الإسلام في أوروبا القرن التاسع عشر، من الأفضل لنا أن نعتبر أن السلطة الحاكمة والتي ألقت بثقلها على النظام السياسي الإسلامي، كانت على مقاس الصعوبات التي شكّلت عائقاً أمام قيام امبراطورية والتي جعلت عملية إبداعها أكثر تعقيداً من جهة، ومن جهة أخرى لم يغب هذا التوتّر الأوّل عن الفكر الإسلامي الإصلاحي: في بداية هذا القرن، ركّز علي عبد الرازق، المفكّر غير الامتثالي، مُلهم الفكر العلماني العربي، نقده للخليفة على فرضية أن الإسلام انضمَّ إلى الثقافة الواحدية تحت تأثير مشاريع عسكرية وحربية، ولم تكن ملازمة لدين النبي، بل نجمت ببساطة عن المغامرة الأمبراطورية(٤٥).

هناك نمط آخر من التوتر يضع التشدّد في الدعوة الدينية المعطاة للخليفة في مقابل الممارسة، ليس فقط الممارسة القيادية، بل أيضاً الممارسة الموروثة عن الأمويين الأوائل. ولقد تمّ قيام بناء إدارة امبراطورية على حساب تكوين مفهوم سياسي يدمج الملكية والتملّك، كما يشهد على ذلك تعبير المُلك المستخدم للدلالة على الملكية والتي تعني، بالدرجة الأولى، الميراث. هذه العملية الميراثية تتوافق مع تكوين بنية تحتية سياسية قادرة على تجاوز التفكّك الناجم عن نظام قَبَلي ـ طوائفي؛ لقد أدّى إلى ذلك عدم وجود تقليد التمثيل والشخص القانوني والمعنوي، كما كان عليه الحال في الغرب. مع ذلك، كانت العملية الميراثية تتعارض مع مفهوم نظام سياسي قد يكون صنيعة اللّه، مستوحى من صفاء الكشف وبالتالي فهو بعيد عن القيم البشرية الخاطئة(٤٦).

إن الاكتشاف التدريجي لهذا الإختلال شكّل بالتحديد حالة الأمبراطورية الأموية، وجعل الذين يعتبرون أمراً جوهرياً الحفاظ على نظام الحكم الخلافي، أمثال المرجئة، يتواجهون مع الذين كانوا يدعون، انطلاقاً من معارضة دينية في الأساس، إلى قلب النظام العسكري والوراثي. هذا الصراع الأوّلي في تاريخ العالم الإسلامي هو، على الأرجح، شبيه بالصراع الذي جعل الدولة في الغرب تتواجه مع الكنيسة، وهو ما يزال حتى يومنا هذا مركّبة أساسية من مركّبات المسرح السياسي

للبدان الإسلامية. والمحاولات التي هدفت إلى إنهاء هذا الصراع ساهمت بقوّة في تغذية الثقافة الإسلامية للسياسي، وهي الثقافة التي تميّزت عبر التاريخ بالتوتّر الشديد الذي يجعل نظام الضرورة يتواجد مع نظام الشرعيّة. والتلاحم بين الديني والسياسي الذي يجعل نموذج التطوّر الغربي يتواجه، بطريقة فظّة، مع النموذج الساري في العالم الإسلامي، كان له، كنتيجة رئيسة، إثارة تفجّر السياسي إلى ميدانين، كانت الثقافة المسيحية الرومانية ساهمت في توحيدهما، ميدان السياسة المثالية وميدان السياسة الضرورية، معبّدة السبيل هكذا لجدليّة أصلية بين الحكم والمعارضة. هذه التجربة الأولى للسياسي لا تنحصر، مع ذلك، في مراكمة التوتّرات، ولا في استيراد النماذج الثقافية الغربية استيراداً أعمى. فبناء الخلافة، في زمن الأمويين كما في زمن العباسيين، شجّع خصوصاً في تهيئة البناءات النظرية الأصيلة والجديدة؛ التي تأثر البعض منها بالثقافة الهلّينية والبعض الآخر ظلّ، كما يُقدَّم عادةً، ضمن منحى التوافق التام مع التراث الإسلامي. لكن هذا الإنقسام الثنائي هو إنقسام تعسّفي لسببين:

أولاً، لأنه يقلّل من قيمة التجديد المرتبط بالقراءة الإسلامية للأعمال اليونانية، وبالتالي يقلّل من قيمة كل عمل في إعادة البناء الذي تمّ على هذا الأساس والذي يفصل الفكر السياسي الناجم عنه عن الفكر الذي يستلهم الحداثة الغربية(٤٧). وتالياً، لأنه يبالغ في تقدير ما يميّز مختلف تيارات الفكر السياسي الإسلامي، على حساب ما يوحّد فيما بينها والذي يشكّل أساس ثقافة السياسي الخاصّة، وعلامة من علامات الجهد في الابتكار والتجديد، كما يشكّل عنصراً من عناصر تعطيل الإمكانات الراهنة لاكتساب نموذج الحداثة الغربي.

ويتميّز الفكر السياسي الهلّيني الذي تكوّن في العالم الإسلامي عن الفكر الذي تشكّل في الغرب بأولوية التوفيق ما بين أفلاطون وأرسطو، من قبل فلاسفة الإسلام، وبجهود التركيب التي قبلوا بها بين إسهام المعلّم اليوناني والرجوع إلى القرآن.(٤٨) بينما الحداثة الغربية تتّخذ مصدرها من إعادة إكتشاف أرسطو، ومن الإيمان بوجود مدينة تقرّبها الطريقة التجريبية ويؤسّسها الواقع البشري. بينما تستند الهلّينية الإسلامية على كتاب **الجمهورية** وكتاب **القوانين** لأفلاطون، بشكل مباشر تستند

على الافلاطونية المتجدّدة، افلاطونية أفلوطين، أي على فلسفة ساعدت منظّري الإسلام «على أن يروا بشكل أوضح السّمة والمعنى السياسيين لقوانينهم الخاصة»[٤٩]، حسب تعبير روزنتال Rosenthal. وفي الحقيقة كان عمل أعضاء المجامع على مستوى الضرورة النظرية لمفهوم إسلامي للسياسي، على مقاس تعلّقهم بالبحث عن نظام سياسي مثالي بالضرورة، لأنه نظام يختلط مع الحقيقة الالهية؛ والطريقة الإستقرائية وحدها تسمح لنا باكتشاف هذه الحقيقة.

ضمن هذه الشروط، تظلّ أفلاطونية الفلاسفة العرب إسلامية في الأساس، وهي تتعارض جذرياً، في نقاط عدّة، مع الحداثة السياسية التي كان الفكر الدومينيكاني والفرنسيسكاني يطمحان إلى بنائها انطلاقاً من قراءة أرسطو. بينما مدينة أفلاطون هي بشكل أساسي أُحَدِيَّة وجماعية، والمعرفة التي يقدّمها لنا أفلاطون عنها تتيح لنا أن نتحاشى التعارض بين الكلّ والجزء، بين الدولة والفرد، وقد أدخل إليها منهجُ أرسطو التجريبي، وبشكل تدريجي، الفكر المسيحي[٥٠]. إن مدينة أفلاطون هي مدينة القانون، فهي بالتالي تساعد على إرساء الطابع السياسي والمطلق **للشريعة**. والمقارنة بين أفلاطون والفارابي مدهشة، على هذا المستوى: إن النظام السياسي، لدى أفلاطون، لا يكون عادلاً إلّا إذا كان مطابقاً للمثال، أي **للنوموس** Nomos كما حدّده الفيلسوف؛ ولدى الفارابي، لا يمكن أن تبلغ المدينةُ العدالة إلّا إذا كانت أمينة للمثال أي **للشريعة** التي أوحي بها إلى النبي[٥١]. والدولة وصورتها الدستورية، لدى أفلاطون، هما ثانويتان، هما هذا النظام الأولوي الذي يعبّر عن فشل الناس في جهودهم الهادفة للوصول إلى النظام المثالي؛ والصور العينية للدولة، كما يقترحها الفارابي، تتحدّد كمدن مضادة للمدينة الفاضلة، أي مدن غير مستكملة، يستدلّ عليها بما يباعد بينها وبين الشريعة التي أوحي بها إلى النبي. هذه العودة للمنهج الأفلاطوني أتاحت للفارابي الحرية كاملة في إقامة التعارض بين السياسي المثالي والشرعي والسياسي الواقعي وغير المُستكمل، عن طريق تمييزه وبدقّة **المدينة الضرورية** من بين المدن الفاسدة. بالطبع إن التعارض لشديد الوضوح هنا، بينه وبين البناء الأكويني، الذي يستند إلى أرسطو، لتصوّر مدى وحيد للسياسي، الحامل لصيغة شرعيته المتميّزة عن الصيغة التي تخصّ شريعة اللّه[٥٢].

ويشير آ. لامبتون A. Lambton إلى سمات أخرى في الفلسفة الإسلامية، وقد وجدها الفارابي في قراءته لأفلاطون: الرجوع المباشر للّه كعلّة نهائية لكل تشريع؛ وفكرة أن الكون يمكن أن يدركه الجميع بفضل الحكمة؛ والأهمية المميّزة لحماية شريعة اللّه، ضمن وظافة المدينة، والدور المركزي للمشرّع ولخلفائه[٥٣]. على هذا المستوى، نرى من الضروري الإشارة إلى الفارق بين المشرّع ـ الفيلسوف للمعلم اليوناني، والمشرّع ـ المالك للشريعة، أي النبي، وإليه يعود **الفلاسفة** الذين يرون في الامير الخليفةَ البسيط للنبي؛ إنه «الضابط» و«المنظّم» للمدينة، لكنه غير أهل للنطق بالعدل[٥٤].

مع ذلك ومن اجل فهم بناء السياسي الذي نجم عن هذا الاستخدام للفلسفة اليونانية، ينبغي أن نشير إلى النتيجة المتميّزة لقراءة أفلاطون الإسلامية. أولاً الإندماج بين فكرة **النوموس** Nomos (القانون) وفكرة **الشريعة** (القانون الإسلامي): فالفارابي، في بداية القرن العاشر الميلادي، كما الفلاسفة من بعده، ابن سينا وابن رشد، بذل كل جهده للتوفيق بين الوحي والعقل، وهو بالتالي عَمل على استبعاد كل إستقلالية للعقل ضمن مفهوم الفكر والعمل البشريين. وخلافاً للبناء الذي أبصر النور في الغرب عقب قراءة المعلِّمَين اليونانيين من قبل اللاهوتيين المسيحيين، لا يبلغ العقل إلى أي وضع مستقل، ولا يمكن أن يعتبر، كما عند القديس توما الأكويني، أداةً تسمح للإنسان ببلوغ العدل مباشرة، دون معرفة شريعة اللّه. وهو لا يمكن أن يشرّع نموذجاً إنسانياً للحكم ولا يمكن ان يُستخدم أساساً لمدى سياسي مستقلّ. **فالفلاسفة الإسلاميون**، دون تمييز بين قوانين انسانية وشريعة موحى بها، استخدموا فكرة **النوموس** الأفلاطونية للتوفيق بين قوانين بشرية وشريعة موحي بها! من وجهة النظر هذه، يُنسب إلى ابن رشد أطروحة «الحقيقة المزدوجة» البشرية والإلهية، التي تبّرر سيادة الإنسان، أي المواطن الأمير، على قواعد المدينة[٥٥].

اذا كانت المدينة الفاسدة، بناءً على هذا الأساس، لدى الفلاسفة المسلمين كما لدى أفلاطون، هي المدينة الجاهلة، فإن هذا المفهوم الإلهي للمعرفة يطرح جانباً النخبوية الأفلاطونية التي تتنازل للحكيم عن قيادة المدينة وتجعل من الطاعة

السياسية التصاقاً سلبياً شبيهاً بالتصاق المريض بطبيبه. لكن قسماً أساسياً من اعمال الفلاسفة موجّه صراحة ضد هذا المفهوم للحكم، وهو المفهوم الذي يطول مبدأ المساواة بين المؤمنين، كما يطول واجب هؤلاء في الوصول إلى معرفة الشريعة الإلهية وتجاوز حالة الجهل التي هم فيها. لهذا تولى أهمية كبرى، في مدينة الفارابي أو في مدينة الطوسي الشيعي لجهود الإقناع السياسي والتربية السياسية، كذلك للسعي إلى إجماع اعضاء المدينة، باعتباره تضامن الامة[٥٦]. هذه النقطة الجوهرية لاتقتصر فقط على الهلّينية الإسلامية، بل نجدها في كل نظرية سياسية إسلامية، وهي التي تعطي لبناء السياسي معنى فعل الإيمان، أيّ معنى التعبئة التي لا تكون إلّا واعية وإجماعية.

هذه المسافة التي اتّخذها الفلاسفة من العقلانية الأفلاطونية تضاعفت بنقد وجّهه الفلاسفة لفكرة الطبيعة؛ واكثر صحّة القول، النظام الطبيعي. فاذا كان الفارابي قد سلّم بالاطروحة الأفلاطونية عن التكامل الطبيعي بين الناس وعن ضرورته، هذا التكامل الذي لا يفهم إلّا كمثال يطمح إليه الناس، فإنه في الواقع قد ثبت فشله بطريقة دائمة. وهنا قد نجد أثر انزلاق فكرة المثال الإلهي التي حلّت محل المثال العقلي الإنساني: المدينة الكاملة، كونها مدينة اللّه وليست مدينة الناس تتأثّر دوماً بالحدود التي تميّز الطبيعة البشرية. فالمدينة اذاً مهدّدة باستمرار بالدمار؛ ويخشى الّا ترتدّ إلى شريعة الله[٥٧] الّا بجهود متواصلة. مع ذلك، ولكون الجهود تصطدم دوماً بقصور الطبيعة البشرية، يتوجب على المدينة ان تتحصّن ضد ذاتها بفضل حلول تجريبية تمليها الضرورة وحدها، وهي تبقى خارج إطار شرعية العدالة وفكرتها.

ضمن هذا الإطار ينبغي أن نعي هذا المفهوم المزدوج للرابطة الاجتماعية الذي يظهر، مثلاً، لدى الفارابي أو لدى الطوسي، والذي يميّز بين التضامن الطبيعي الذي يوحّد بين الناس بالتطابق مع الرؤية الأفلاطونية أو المثال الجماعي للامة، والتضامن الاصطناعي الذي يدفع بالناس إلى القبول به، نظراً لمخاطر دمار المدينة، وهو لا يستتب إلا بعدالة بشرية[٥٨]. هذه الرؤية التي تفجّرت عن سلطة سياسية شرعية من جهة، لكنها سلطة متطلّبة نظراً لضعف الإنسان، وهي من جهة أخرى

سلطة ضرورية تفتقر لأيّ أساس شرعي، وقد لعبت دوراً هامّاً في بناء الثقافة السياسية الإسلامية: ألم تعكس واقع حال الأمبراطورية الإسلامية، المشدودة باستمرار بين مثال الوحدة، الذي تتطلع إليه من ضمن إيمانها ودعوتها الشمولية، واستمرار الصراعات العاملة على قسمة عالم القبائل، المؤلّف من مجموعات لا متناهية من التجمّعات ذات المقاومة الطوائفية؟

هذا الفارق هو مصدر توتّر مستمر، وجب على ابن خلدون ان يقوم بتحليله لاحقاً بين النظام الطائفي القبلي، المتدامج والمفسّخ والخصوصي، في الوقت عينه، والدولة الطامحة إلى التوحيد الشامل، لكن طموحها أصيب بالفشل مراراً نتيجة المقاومات الطائفية، ولقد غذّى الظهُور المتصاعد لهذا التوتّر، بين النظام المنشود والنظام الضروري، التطلعَ إلى الوحدة، كما غذّى عمليات الفشل والإخفاق.

إن القراءة الإسلامية لأعمال أفلاطون ترتبط أشدّ الإرتباط بثقافة السياسي، وهي الثقافة التي انبنت في العهد الخلافي: فهي إذاً بعيدة عن الطرائق الغربية لإعادة اكتشاف الفلسفة الهلّينية. والمباحثات التي دارت في القرون الأولى للخلافة والتي تركّزت على العقل انصبّت أساساً حول منفعة العقل وحول قدرته على الإسهام في معرفة الوحي، أكثر مما انصبّت حول ظروف تنصيبه كقدرة مستقلّة قادرة على بلوغ معقولية الواقع الحقّ والوصول إلى تحديد الفعل العادل. لم يتوصل أي تيّار من تيّارات الفلسفة الإسلامية أو الفقه الإسلامي إلى دعم هذه الأطروحة الأخيرة والتي هي في أصل الفكر الغربي الحديث.

فالنزاع، كل النزاع تركّز على المعنى الذي يناسب أن نعطيه لارتباط العقل البشري بالوحي. **وعلم الكلام** وقع ضمن هذه القضية المزدوجة، إذ لا يستطيع العقل أن يحلّ محل الحقيقة الموحى بها ولا يمكن أن ينظر إليه إلّا كمنهج يتيح الوصول إلى هذه الحقيقة(٥٩). وبالمقابل يختلف **علم الكلام** حول مضمون هذا المنهج ووظيفته. فالمعتزلة، وهي الفرقة التي ظهرت في القرن الميلادي والتي تعتبر عادة على أنها التيار «العقلاني» ضمن الإسلام التقليدي تتميّز جدّتها بالتفريق بين مستويين من مستويات معرفة القرآن: المعنى الحرفي، الذي يطوله كل الناس،

والمعنى المستمر، وهو المعنى الذي يطوله العلماء وحدهم، بفضل استخدام العقل، ووفق طرائق تترك لهؤلاء هامشاً كبيراً للتأويل. عزّز هذا الخيارُ الاطروحةَ المقرونة بالقرآن المخلوق، المعتَمِدة على فكرة أن صيغة التعبير عن كلام الله ينبغي ان تتموضع في الزمان، وبالتالي لا يمكن أن تعتبر ثابتة، إذ يمكن أن يَعرفَ وحيُ الخالق صِيَغاً أخرى ضمن قرائن أخرى[٦٠]. لكن المدرسة الحنبلية حاربت بشدّة الكثير من القضايا التي طرحها المعتزلة وطرحت بديلاً منها التراث الديني في صفائه، التراث الذي يكتفي بذاته؛ كما حاربتها المدرسة الأشعرية، إنما باعتدال أكبر، وهي المدرسة التي لم ترفض البرهان العقلي ولم تعتبره بدعةً، بل اعتبرته عاجزاً لا يصمد سيما وأن العقل لا يمكن ان يكون معياراً في ميدان العقيدة.[٦١] فاذا كان القرآن، بالنسبة للحنابلة، غير مخلوق وازلي، فإنه قد يحقّق بالنسبة للأشاعرة، الصفة المزدوجة، صفة المخلوق وغير المخلوق، وهو الموقف الذي يفتح الباب على الإبداع،وإن بشكل ضيّق.

بصورة عامّة نستطيع القول إن نزوع الإسلام إلى التجديد كان على الدوام مشروطاً بمعطيات هذا الجدل، ولن تعترينا الدهشة اذا ما رأينا الإسلام، في القرن التاسع عشر، ينبعث من جديد عندما تتواجه مجتمعات العالم الإسلامي مع الحداثة الغربية. وإنه لأمر بليغ أن يخضع الشيخ محمد عبده، فترة زمنية، لتجربة معاودة طرح مسألة خلق القرآن، بهدف الوصول إلى ابراز ضوابط وممارسات اعتبرت حتى حينه مقدّسة[٦٢]. على كل حال، إذا كان التعديل قد طال فكرة العادل، فإن هذا التعديل غير ناتج عن إرادة بشرية، بل يظل مرتبطاً بالمعرفة البشرية للإرادة الإلهية؛ وإذا ما تمّ إبداع حقّ جديد، فإن هذا الأخير لا يكون دائماً نتاج البادرة البشرية، بل يعود ببساطة إلى قدرة الإنسان على استكمال معارفه الفقهية، أو، في أقصى الحالات، إلى الفكرة أن تأويل الوحي يمكن أن يتغيّر مع الظروف. فالدور الرئيسي لهذا التأويل ولإرتباطه بمعطيات كل حقبة يشكّل، ضمن الثقافة الإسلامية، المصدر الأساس لسلطة العالم الفعلية. فهذا الدور يسمح، في الوقت نفسه، نظراً لتبدّل الرهانات، بتقويم تطوّر الفكر الإسلامي وبتقويم الطريقة التي بها يتحدّد تدريجياً بناءُ السياسي.

من وجهة النظر هذه، هناك ثلاثة مفكرين كلاسيكيين ردّوا على ثلاثة مواقف مختلفة يجدر إبرازهم. فالتقويم الذي يمكن أن يعطى لمساهمة الماوردي AL-Mawardi (المتوفى العام ١٠٥٨) وخاصة لعمله «الأحكام السلطانية»، يندرج ضمن قرينة الخصومة بين الخلفاء العباسيين والأمراء البعيدين من مراكز الخلافة، الذين صادوا تدريجياً الممارسة الفعلية للسلطة لصالحهم[٦٣]. تجاه هذه الحالة الواقعة، القابلة لأن تصبّ في بناء سلطة سياسية مستقلّة، طرح الماوردي استمرار مؤسّسة الخلافة. وهو قد دعّم نظره بالاستناد على الوحي، وأسّس سلطان هذه المؤسّسة على الدين. في هذه الحالة لا يعتبر الخليفة ممثّلاً للّه ـ وهو المفهوم المتعارض مع فكرة الإله الذي لا يتنازل للناس عن قسم من سلطانه ـ بل خلفاً للنبي. إن البرهنة التي قام بها الماوردي نجمت في الحقيقة عن إشكالية وظيفية: إن الخليفة ضرورة، كي يعمل النظام السياسي في المدينة وفق الدين الحقّ ويبقى أميناً للحقيقة الموحى بها. وكذلك تتحدّد صلاحيات الخليفة أساساً، تبعاً لحاجات الدين: الدفاع عن مبادئه والمحافظة عليها، حماية دار الإسلام، قيادة الجهاد، تنظيم الصلاة والصوم والحجّ، واحترام العدل والأمن، وأخيراً إدارة الأموال. أما الوظائف التي لحظتها الشريعة، والتي يجب ان تتمّ وفق ارادة الله، فانها لا تترك للخليفة أيّ مجال يتعلّق بتحديدها ولا أي سلطة في سنّ قوانين جديدة أو في ابتداع عقائد جديدة. فنحن هنا ازاء حالة بعيدة من الكفاءة التشريعية التي كان يتمتع بها الملك المسيحي، أو العصمة المنسوبة إلى الحبر الأعظم. فالفارق الوحيد الذي اسهم به الماوردي يقوم على الحجّة الضرورية، التي فتحت باب الحقّ أمام الخليفة كي ينظّم عن طريق السياسة وكي يوكل حكمه إلى الوزراء والقضاة. غير أن فكرة المدى السياسي المستقلّ، القائمة على صورة مجمل البناء الذي انشأه الماوردي، قد عرفت الفشل بصورة مزدوجة: لم يعترف بالكفاءة الواجبة الّا كونها ناجمة عن سلطة الخليفة؛ والواجب السياسي لا يمكن ان يوجد الّا اذا اخذ بعين الاعتبار واجبات المؤمن المختلفة[٦٤].

وقد نستطيع القول ايضاً إن المغامرة التي قام بها أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) مغامرة كاشفة[٦٥]. فالغزالي، الفيلسوف والفقيه والاستاذ في المدرسة

النظامية في بغداد، انهى حياته في التأمّل الصوفي، بعد ان وجّه نقداً في كتابه «تهافت الفلاسفة» للتسليم المفرط بسلطان العقل كمنهج في الوصول إلى الحقيقة وذكّر بتفوّق الوحي. فالمؤلِّف كان شاهداً على القلاقل السياسية الهامّة، المرتبطة بالفتوحات التركية وبأحداث السلطنة السلجوقية. لهذا رأى نفسه ملزماً بالاختيار بين الدفاع عن الخلافة التقليدية ـ وهو الموقف الذي اتخذه من قبل الماوردي ـ وحماية النظام السلجوقي الناشىء، وبخاصة حماية عملاء هذا النظام الحاكمين، البعيدين كل البعد من التقيّد بشريعة الله[٦٦].

لكن الغزالي وقف موقفه بوضوح: النظام السيّىء، وبالأحرى النظام غير العادل هو أفضل من الاضطراب أو الفوضوية[٦٧]. فالأمن والسلم هما الشرطان الضروريان لسعادة البشر وللظفر بالطمأنينة. فإذا كان الحكم يتحدّد بمقاصده، قبل أن يتحدّد بطبيعته وأصله، فإن وظيفته في حماية الدين تمرّ عبر وظيفة حماية النظام، وينبغي إذاً أن تقدّم الطاعة اولاً لمن يمسك بزمام الحكم[٦٨]. فالغزالي، الفيلسوف الذي لا يمكن ان يشكّ بتخلّيه عن بناء الشريعة الأحدي، هو الأوّل الذي أقام بطريقة واضحة التعارض بين الشرعيّ والضروري، بين «سلطة ـ السلطان» الذي يمسك به دوماً خليفة ضعيف و«سلطة ـ القدرة» التي يمسك بها السلطان السلجوقي، وبين الطاعة التي تعتمد على حجّة الشرع والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة. فالغزالي، بعد أن أثار الحاجة الشديدة التي يفترضها، في بعض الظروف، التطابق التامّ مع الأنظمة العادلة وحدها، تساءل: «هل ينبغي علينا الانقطاع عن إطاعة القانون؟ هل نخلع القضاة؟ هل نهمل كل سلطان دون قيم، هل ننقطع عن الزواج ونجاهر بأن أولئك الذي يتبوأون سدّة الحكم لا يساوون شيئاً في كل المجالات، وهل نترك الشعب يعيش في الضلال؟ أم هل نكمل، مع الإقرار بأن ما هو هامد موجود حقاً وأن كل أفعال الإدارة صالحة، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الفترة وضروراتها[٦٩]؟».

(*) نعتذر من القارىء لعدم تمكنّنا من إيجاد هذا النص للغزالي بالعربية، إذ المؤلف برتران بادي يحيلنا على كتاب فون غرانبوم، الإسلام في القرون الوسطى، L'islam médieval، الصادر في باريس العام ١٩٦٢ عن منشورات Payot؛ وبعد مراجعتنا نسخة هذا الكتاب ومراجعتنا النسخة الصادرة بالإنكليزية لم نعثر على المصدر الذي استقى منه غرانبوم نص الغزالي هذا، بل هو قد نقله عن الإيطالية، دون ذكر لا المرجع ولا المصدر.

إن الغزالي يطبع بطابعه فترة هامّة في تاريخ السياسي في الإسلام. فالخشية من العصيان والحاجة القصوى إلى صياغة للشرعيّة يؤدّيان إلى إدراك السياسي بالنظر إلى تراتبية اللاشرعيات، مبرزاً الفوضى أشدّ هولاً من الظلم. قد نجد هذا الخيار يتجدّد في بعض إتجاهات المسيحية الإصلاحية، لكننا لا نصادف ذلك ابداً في المسيحية الرومانية. فهذا الخيار يتضمّن أوّلاً القضاء على الحقّ في المقاومة، لكنه يقود خصوصاً إلى تجديد منهجي في العمق. ما هو **موجود** لا يجوز إلّا أن يكون مطابقاً لإرادة الله؛ والحكم لا يصحّ تحليله في أصوله، التي لا تهمّ الغزالي كثيراً، بل في مقاصده. والحال أن مقصد السلطة مزدوج: صيانة النظام وحماية الدين؛ لكن حماية الدين لا تحصل طالما لم نبلغ صيانة النظام. وكي تكون السلطة شرعيّة، ينبغي اذاً أن تكون موجودة؛ ففي المقام الأوّل ينبغي على الناس أن يطيعوا، وعلى الأمراء والخلفاء أن يحترموا شريعة اللّه[٧٠]، تحت إشراف العلماء ونظرهم. وهنا ترانا أمام العديد من الفرص السانحة كي يفرض الأميرُ النظام، وكي يوطّد العلماءُ دورهم، وكي يوازن الرعايا بين الطاعة والمعارضة، وكذلك ترانا أمام مزايدة يمكن ان تتجابه فيها الحركة الاستبدادية المحدثة المتذرّعة بالضرورة والحركة الاجتماعية الرافضة التي تستمد قدرتها التعبوية من العودة إلى شريعة الله.

وابن تيمية، الوجه الثالث الكبير، رأى نفسه في مواجهة الحملات الصليبية، ولكنه في الوقت عينه رأى نفسه في مواجهة نتائج الغزو المغولي، أيّ في مواجهة سلطة جديدة تقوم؛ وهي قد اعتنقت الإسلام أصلاً من أجل الإستغلال السياسي؛ وكان إعتناقها للاسلام قد أطلق من جديد وبحدّة الجدل الذي كان الغزالي شارك فيه[٧١]. فمؤلّف كتاب «السياسة الشرعية» تناول بتفصيل، ضمن هذه الشروط، التعارض القائم بين الضرورة والشرعية، مستخلصاً أن ظهور سلطة سياسية مميّزة وظهور تراتبية يتطابق مع ضرورة نظام من المناسب النظر إليه باعتبار[٧٢].

مع ذلك تقوم كل أعمال ابن تيّمية على تبيان أن واجب الأمير، كما واجب العالم، هو في تحويل سلطة الواقع هذه إلى سلطة شرعية، وذلك عن طريق جهد مبذول لإحياء شريعة اللّه[٧٣]. لكن هذه الشرعية تكون أكثر واقعية عندما تقوم على أساس الإحترام الدقيق لكلام اللّه، وهذا ما أدّى بإبن تيمية للبقاء على مسافة

من الحركة الأشعرية التي كانت تترك حيّزاً واسعاً لإعادة التأويل الشخصي للنصوص، وقاده خصوصاً للتشهير بالشريعة ذات المصدر غير الديني كما تمثّلها جنكيزخان Gengis Khan وخلفاؤه: إذا كان النظام ضرورياً، فإنه من اللازم أن يكون متطابقاً مع الشريعة الموحى بها، وألّا يشكل حجّة لإدخال قوانين أخرى. لقد شكّل هذا الموقف المتطرّف، كما يشير إلى ذلك لاوست Laoust، ضمن سياق مضطرب، مرجعاً لحركات إحياء الماضي، التي تشكّلت ـ وما زالت تتشكل في حقبات الأزمات (أمثال الأزمة التي ميّزت، في القرنين التاسع عشر والعشرين، تفكك الامبراطورية العثمانية وولادة الوهّابية التي كانت تستمدّ، حصراً، هوّيتها من العودة إلى التراث الحرفي[٧٤]).

وفي مواجهة التفجّر بين سلطة حقّة وسلطة مثالية، ارتسمت ثلاثة أنماط من السلوك، منذ العهد الأول للأمبراطورية الإسلامية: دعمُ حكم الأمير تحت الحجّة الوحيدة، حجّة الضرورة، وخطر التخلّي عن الشرعية للحركات الرافضة؛ أو الدعوة إلى التجديد باللجوء إلى أداة العقل، مع كل التوتّرات التي يمكن ان تنجم عنها والتي تحصر هذه الصيغة بمبادرة بعض المنظّرين، الذين يبقون اقلّية؛ وتجاوز هذه المواقف المتعارضة بالقيام بعمل إصلاحي للتراث، يخصّص لضبط التجديد الضروري وتشريعه، كما لتعيين حدود الطاعة الواجبة للأمير الذي لا يتطابق كلياً مع نموذج المدينة المثالية. هذا كان،كما يبدو، معنى الانزلاق الذي حصل من الماوردي إلى ابن تيمية؛ وهذا كان سبب وجود إعادة التوازن الذي ما انفك يحدث باستمرار لصالح التراث[٧٥]. وهكذا يخيّل إلينا أننا قد ادركنا عنصراًمن عناصر مفاتيح الثقافة الإسلامية، التي تلجأ إلى نتاج ما زال يتضخم، وهو نتاج المرجعيات التقليدية؛ إنها تلجأ إليه كلما واجهتها معطيات جديدة. فالمسألة المطروحة بالأمس كما اليوم لاتتناول رفض التجديد أو تجنّبه، بل جعله ممكناً باللجوء إلى ممارسة التعويض.

الهوامش

(١) Cf. notamment Eisenstadt (S.), «Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes Of Ideological Politics», British Journal of Sociology, Vol. 32, 2, juin 1981, P. 155 et suiv.

(٢) يمكن أن نقيس أهمية أعمال لوي ديمونت من قراءة كتابه Homo Aequalis, Paris, Gallinard, 1977, وفي كتابه Essais sur l'individlisme Paris, Seuil 1983 حيث تمّ التطرّق إلى عملية مقولة السياسي الشرقية بعبارات الايديولوجيا. والسمة أكثر بروزاً لدى مارسيل غوشيه في كتابه Le desenchantement du monde, Paris, Gallimard 1985 حيث نطلع على تفسير للسياسي من خلال الديني وسيرورته.

(٣) Cf. Carlyle (A. J.), The Theories of the Relations of The Empire and the Papacy fromthe Tenth Century to the Twelfth, Edinburgh and London, W. Blackwood and sons, 1950; cf. aussi notre Culture et politique, Paris, Economica, 1983.

(٤) Brown (P.), Genèse de L'Antiquité tardive, Paris, Gallimard, 1983, PP. 17-20 et 39-40.

(٥) Cf. Fliche (A.), la Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, Bloud et Gay, 1940, P. 76 et suiv.; Arquillière (H-X.), Saint Grégoire VII, Paris, J. Vrin, 1932.

(٦) Cf. Carlyle (A. J), Op. cit., PP. 190-191, et aussi le Libellus du cardinal Deusdedit en 1097, ibid., P. 258.

(٧) المصدر نفسه ص ٣٩١؛ ويراجع بخاصة الاطروحات التي تطرّق إليها مانيغولد دي لاوتنباخ، مؤيّد غريغوار السابع في كتابه المنشور في ١٠٨٤، Liber ad geberhardum, كما يمكن أن نستند على Gandillac (M. de), Van Steenberghen (C), Forest (A) وفي الكتاب Le Mouvement Doctrinal du X1 au XIV Siécle, Bloud et Gay, 1954, p.48 et suivantes.

(٨) Sturzo (L.), L'Église et L'État, Paris, Les Editions Internationales, 1937, P. 105 et Suiv., et aussi Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), The Political Theory of the Thirteenth century, Edinburgh and London, W. Blackwood and sons 1928, P. 151 et suiv.; Barraclough (G.), The Medieval Papacy, Thames and Hudson, Londres, 1968.

(٩) Ullmann (W.), The Growth Of Papal Government in The Middle Ages, Londres, Methuen and Co., 1965, P. 237.

(١٠) Fliche (A.), Op. Cit., PP. 135-136.

(١١) Sturzo (L.), Op. Cit., P. 77.

(١٢) Fliche (A.), Op. Cit., P.135.

(١٣) Morrison (K.), Tradition and Authority in The Western Church, Princeton, Princeton University Press, 1969, P. 373 et Suiv.

(١٤) Ibid., P. 381.

(١٥) Ibid., pp. 384-387.

(١٦) Cf. Forest (A.) et al., Op. Cit., P. 48; Fliche (A.), Op. Cit., p. 194 et suiv.

(١٧) Cf. notamment Villey (M.), La Formation de La Pensée Juridique moderne, Paris, Monchrestien, 1975, P. 116 et suiv.

(١٨) Villey (M.), «Laîcité, incertitude et mobilité du droit naturel», in Jacob (N.) et al., pratiques du droit et Conscience chrétienne, Paris, Le Cerf, 1962, p. 110 et suiv.

(١٩) Saint Thomas D'Aquin, Des lois, Paris, Egloff, 1946, P. 29.

(٢٠) Ibid., PP. 35-36 et 89.

(٢١) Kantorowicz (E.H.), The King's Two Bodies, Princeton, Princeton University Press, 1957, P. 4 et suiv.

(٢٢) إن العلاقة بين فكرة العلمنة وفكرة المدى العام قد تمّ تحليلها بطريقة مثلى في كتاب La Naissance De L'esprit Laîque, Louvain, Bauwelaerts 1956, كما يمكن مراجعة ديمونت في l'individualime op. cit.

(٢٣) Cf. Boudon (R.), La Logique du Social. Paris, Hachette, 1979; Birnbaum (P.), Dimensions du Pouvoir, Paris, 1985.

(٢٤) Cf. notamment Forest (A.) et al., Op. cit., P. 356 et suiv., et Lagarde (G.), op. cit., t. IV.

(٢٥) Sur ce débat, Cf notamment Birnbaum (P.), Leca (J.), Sur L'individualisme, Paris, Presses de la FNSP,1986.

(٢٦) Dyson (K.), The State Tradition in Western Europe, Oxford, Martin Robertson, 1980, chap. II.

(٢٧) Lagarde (G. de), op. cit., t. I, PP. 152-153.

(٢٨) Kantorowicz (E. H.), OP. cit., PP. 15-16, 210 et suiv.; sur les «personae», cf. Lagarde (G. de). op. cit., p. 152.

(٢٩) افضل تحليل لفلسفة القديس توما السياسية والتشريعة نجدها عند فيلي Villey في مصدر سابق الصفحات ١١٦ - ١٧٦

(٣٠) Wilks (M. J.), The Problem Of Sovereignty in the Later Middle ages, Combirdge, Cambridge University Press, 1963, P. 135.

(٣١) Landry (B.), La Philosophie de Duns Scot, Paris, Firmin-Didot, 1922, P. 106.

(٣٢) Duns Scot (J.), Traité du premier principe, Genève, Droz, 1983, et sur le problème de la volonté, cf. l'avant-propos par Ruedi Imbach, p. 3.

(٣٣) Wilks (M. J.), op. cit., p. 90.

(٣٤) Landry (B.), op. cit., p. 238.

(٣٥) Wilks (M. J.), op. cit pp. 109-111.

(٣٦) حول اساس الدولة الطوائفي، نجده في خطاب علماء قوانين الكنيسة ولدى القديس توما، راجع Studies in Medival Legal Thought, Princeton, Princeton University Press 1964. P. 291 et suiv. p. 498 et suiv.

(٣٧) حول العلاقة بين الطائفة والمجتمع الاقطاعي، يراجع Cf. Gaudemet (J.) Les Communautés Familiales, Paris, M. Rivière, 1963, en particulier p. 89 et suiv., et Blum (J.), «Village et Famille»

in Blum (J.) dir., Histoire des paysans, Paris, Berger-Levrault, 1982; cf. aussi Badie (B.), «Communauté, individualisme et culture» in Birnbaum (P.), Leca (J.) Sur l'individualisme, op. cit., p. 114 et suiv.

(٣٨) Cf. infra, IIem et IIIem partie.

(٣٩) Op. cit. et «State and society in Western Europe; a model for comparative analysis», West European Politics, mai 1980, PP. 166-187.

(٤٠) Cf Macfarlane (A.), The Origins Of English Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p, 121 et suiv.

(٤١) Lambton (A. K.) State and Government in Medieval Islam, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 45.

(٤٢) Quadri (G.), La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, paris, Payot, 1947, p. 5 et suiv.

(٤٣) Goldziher (I), le Dogme et la loi de l'islam, Paris, Geuthner, 1920, p. 114 et suiv.

(٤٤) Cf. Turner (B.), Weber and Islam, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 34 et suiv., 138 et suiv.

(٤٥) Abdel Raziq (A.), «Le Califat comme institution politique», in Abdel-Malek, la Pensée politique arabe contemporaine, paris, Seuil. 1970, PP, 64-69.

(٤٦) حول هذا التطوّر للامبراطورية العثمانية يُراجع

Cf. notamment Grunebaum (G. E. Von), «The Sources öf Islamic Civilization», in Holt (P. M.), Lambton (A. K.), Lewis (B.), The Cambridge History of Islam, Cambridge, Cambridge University press, 1977, t. 2B, p. 490 et suiv., et Goldziher (1.), Op. cit., p. 66 et suiv.

(٤٧) حول هذا القسم من إعادة البناء يراجع [Watt (M.), Islamic Political Thought, Edinburg University Press, P. 81.]

(٤٨) Quadri (G.), op. cit., 14-15

(٤٩) Rosenthal (E. I. J.), Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, P. 7.

(٥٠) Lambton (A. K.), op. cit., P. XV.

(٥١) Rosenthal (E. I. J.), op. cit., p. 116.

(٥٢) Sur Farabi, cf Rosenthal (E. I. J.), op. cit., p. 120 et suiv., Lambton (A. K.), op cit., p. 316 et suiv., Corbin (H.), Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964, P. 222 et suiv.; Hammond (R.), The Philosophy of Alfarabi, New york, Hobson Book Press, 1947.

(٥٣) Lambton (A. K.), op. cit., p. 317.

(٥٤) نجد هذه المشكلة معروضة لدى ناصر الدين الطوسي، الفيلسوف الفارسي الذي تأثّر جداً بالفارابي يراجع: Tusi (N.), the Nazirean Et chics, trad. de Wickens, Londres, Allen and unwin, 1964, PP. 191-192.

(٥٥) Cf.Corbin (H.), Op. cit., p. 338.

(٥٦) Tusi (N.), op. cit., p. 216.

(٥٧) حول فكرة القصور في الفلسفة الإسلامية، راجع محمد أركون «Religion et société d'après l'exemple de l'islam», Studia islamica, LV, 1982, P. 9.

(٥٨) Tusi (N.), op. cit pp. 190-191.

(٥٩) Lambton (A. K.), op. cit., p. 69, et Corbin (H.), op. cit., PP. 152-153.

(٦٠) حول أهمية هذه الموضوعة راجع .Watt (M.) مصدر سابق ص ٨٨

(٦١) Corbin (H.), op. cit., p. 165.

(٦٢) Hourani (A.), Arabic Thought in the Liberal Age, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 142; et Anawatki (G. C.), Borrmans (M.) Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, Munich, Kaiser, Paris, Maisonneuve, 1982, p. 55.

(٦٣) Lambton (A. K.), op. cit., p. 91; Al Mawardi (A. H.), Al Ahkam al Sultaniyya, trad. francaise, Paris, le Sycomore, 1982.

(٦٤) Cf. Sanhoury (A.) le califat. paris, Geuthner, 1926, p. 138 et suiv.; Gardet (L.) la Cité musulmane, Paris, Vrin, 1976, P. 155 et suiv.; Lambton (A.K.), op. cit., p. 83 et suiv.

(٦٥) Cf. surtout Laoust (H.), La politique de Ghazali, Paris, Geuthner, 1970

(٦٦) Lambton (A. K.), op., cit., p. 109.

(٦٧) Laoust (H.), op. cit., p. 368.

(٦٨) Ibid., p. 377.

(٦٩) Cité in Grunebaum (G. E. Von), L'Islam médiéval, Paris, Payot, 1962, p. 185.

(٧٠) Laoust (H.), op. p. 378.

(٧١) Cf.Le Traité de droit public d'Ibn Taimiyya, traduit et annoté par H. Laoust, Institut francais de Damas, Beyrouth, 1948.

(٧٢) Ibid., p. 172.

(٧٣) Introduction de Laoust (H.), Ibid., p. XII.

(٧٤) Ibid., p. XLII; Kepel (G.), «L'Égypte d'aujourd'hui: mouvement islamiste et tradition savante», Annales, économies, sociétés, civilisations, 4, 1984, PP. 667-680.

(٧٥) Cf. infra, III^{em} partie.



الفصل الثاني

الهيمنة التدريجية للحداثة السياسية الغربية

إن الحداثة الغربية، التي يمكن فهمها استناداً إلى أساس ثقافي مشترك وإلى وحدة زمان ـ بالنسبة للخروج من العصور الوسطى ـ وإلى وحدة عمل ـ بالنسبة لبناء مركز حكومي بعيداً من انهيار العلاقات الإقطاعية السلطوية ـ، هذه الحداثة شيّدت هيمنتها في البدء على رابط السيطرة الذي تمّ انشاؤه ببطء، وفي الوقت نفسه على حجّة الأسبقية الزمنية التي تجعل منه النموذج الوحيد، شئنا تقليده أم رفضه. والجمع بين الحجّتين أمر مهمّ، إذ روابط السيطرة هي التي أعطت، في الحقيقة، معنى للأسبقية الزمنية لهذا النموذج الذي برز في القرن التاسع عشر، وكأنه المرجعية الوحيدة الواجب تطويرها.

مع ذلك تتسلح هيمنة الحداثة الغربية بمصدر جديد: وحدتها وتنوّعها في بعض تحقّقاتها العينية، المرتبط كل واحد منها بممارسات مختلفة، هذا التنوع أمدّ بالغنى الهيمنة الأوروبية من الداخل، بفضل تبادل النماذج فيما بينها، وأنعشها في الخارج، بفضل تعدديتها الظاهرة: نموذج انكليزي أم نموذج قارّي، أوروبا الغربية أم مسيرات شرقية، عالم الإصلاح أم عالم ضد الإصلاح: هذه المفارقات المختلفة لا تشكّل فقط مواقف تحليلية متعارضة تسمح بالانحياز إلى العام والخاص، بل هي أيضاً تعبير عن ايقاع بناء التصوّر عن الحداثة بالذات.

وحدة الحداثة السياسية الغربية وتعدديتها

البناء الانكليزي للسياسي: الحداثة والتمثيل

ينبغي أن نفهم ابتكار النظام السياسي في انكلترا ونحلّله ضمن السياق الثقافي للمسيحية، ضمن تغيّراتها الناجمة أساساً عن طبيعة الرهانات التي حدّدت هوّية القرون الوسطى الأنكلو ـ نورماندية. وإننا لواجدون في انكلترا الرابط المثلث نفسه

الموجود في القارّة، وهو الرابط الذي يتواجد فيه الأمير والأسياد والكنيسة الأوروبية، ويرسم تدريجياً التفاعل فيما بين هؤلاء حدود المدى السياسي. لكن لم يكن لهذا المثلّث الشكل نفسه خارج المانش: فالمسافة الأقلّ التي تفصل الملك عن الأسياد شجّعت .وسرّعت بناء المركز؛ إنها قد طرحت بسرعة مسألة التمثيل وأقامت الرابط بين الديني والسياسي وجعلته العنصر المحدِّد لبناء الشرعية الملكية[1]. فالدولة في انكلترا هي تقليدياً ضعيفة، سيما وأن المركز كان فيها قوّياً من فترة مبكرة، وأن السياسي كان يعود إلى التاج الملكي أكثر منه إلى البيروقراطية أو إلى الحقّ الخاص[2]. وبناءً على هذا الواقع، نرى أن بناء النظام السياسي الحديث قد تطابق باكراً مع تحديد نموذج للشرعية مخصّص لوضع حدّ للحكم الملكي المطلق. وكون الديني قد ظلّ المدى الأكثر استقلالية، بالمقارنة مع السياسي، فإن هذا التحديد (تحديد النموذج) ما انفكّ يصاغ بناءً على الديني، عاملاً على تنظيم استراتيجيات التحالف، وفاعلاً تدريجياً ضمن قوانين كلارندون (*) Clarendon أو ضمن بناء الكنيسة الانكيلكانية أو ضمن الثورة الطُهرية الصارمة. في الحقيقة، إن التداخل ما بين الديني والسياسي الذي حدث تدريجاً يُرَدّ إلى استراتيجية الفاعلين الزمنيين: الملك، الأسياد، البرلمانيون أو رجال القانون، الذين لم يكن بإمكانهم أن يجدوا، إلّا في الكنيسة، المصادر والوسائل لاستكمال بناء شرعيّتهم الخاصة.

لكن الغزو النورماندي شجّع الاستيراد، خارج حدود المانش، من مجتمع إقطاعي كان، مع ذلك، يحمي أصالته، بتجنب التركيبة الهرمية الاقطاعية، خشية أن يؤدّي ذلك إلى فصل الملك عن الأسياد وإلى خلق امداء (جمع مدى) سياسية مستقلّة، كما حدث في فرنسا، تعمل على مقاومة انشاء مركز سلطة. فمنذ القرن الثاني عشر، لم يكن سلطان هنري بلانتاجنه Plantagenêt قابلاً للإدراك على مستوى القارّة، لكن هذه الحماية للقدرة الملكية المعترف بها عالمياً، والتي حصلت دون آلام، ساهمت بقوّة بإعطاء السياسي معنى مخصوصاً؛ بربط هذا

(*) قرية في إنكلترا، أعلن منها هنري الثاني في العام ١١٦٤ القوانين المعروفة بقوانين كلارندون، وهي القوانين التي سنّت ضد الاكليروس الذي اغتصب السلطة، في حينه.

السياسي بطريقة مميّزة، بفكرة التاج، الفكرة التي تُردّ، بالطريقة الأبسط والأقلّ تضارباً والأقلّ دولانية، إلى مقولة المركز الجامع. هذه الفكرة تبرز بشكل خاص في انتظام العلاقات بين الملك والسيّد، وفي عملية ممارسة التمثيل التي نتجت عنها في وقت مبكر، وهى الفكرة التي حالت دون إعطاء السياسي معناه الخاص.

قد يكون أمراً مبالغاً فيه إنكار كل مقاومة من قبل الأسياد أو إسباغ أهميّة أو مظهر عام على هذه المقاومة شبيهتين بالمقاومة التي ميّزت بناء الحداثة الفرنسي. فالتشكّل التدريجي لثقافة قانونية، **ثقافة الأعراف**، خارج اطار الغزو النورماندي، يعبّر أصدق تعبير عن خصوصية هذا التفاعل. فالسلطة السياسية الملكية استخدمت قوّتها وشرعيتها من أجل سنّ قانون عام يطبَّق في كل انكلترا، وهو مسار لم نجد له مثيلاً في كل القارّة الأوروبية؛ حيث تمت، في فترة متأخّرة، إعادة اكتشاف القانون الروماني بمبادرة من بعض علماء القانون وبعض الجامعات. ومن أجل ذلك أقام الملك محاكمه مكان محاكم العدل لدى الأسياد، لكنه قصر صلاحياتهم، ولفترة طويلة، على الشؤون المالية والعقارية والثابتة؛ وهكذا يكون قد ثبّت تقسيم العمل بين القضاء الملكي وقضاء الأسياد. والأمر الأكثر مغزى هو أن هذه المحاكم الملكية، التي حرصت على ألا تفرض نفسها كأدوات لاستبدادية الأمراء، حدّدت تدريجياً أحكام القضاء عن طريق حماية النبلاء وضمان ملكياتهم العقارية في كل زمان ومكان؛ وهكذا تكون قد دكّت بالسرعة المبتغاة نظام الإقطاع. ومنذ القرن الثالث عشر، أصبحت ملكية الأراضي، قانونياً، ملكية فردية، وكذلك سوق بيع العقارات، وجرى الإعتراف بحرّية الفرد في أن يوصي؛ مسرّعة بهذا تأسيس أُسَر نووية[٣]. فالنظام القانوني الانكليزي، الذي أوجده المركز السياسي، فرض نفسه وبسرعة كعامل من عوامل بناء المجتمع المدني الفردوي.

إن تحمّل الارستقراطية تبعة وظائف سياسية للحكومة المحلّية، في الأطراف، وإنشاء برلمان يأخذ على عاتقه تمثيل هذه الارستقراطية في المركز، يعيّنان تقسيم المهمّات بين التاج، المعترف به ضمن اطار إنجاز وظيفته المركزية، والمجتمع المدني الذي سلّم **الميثاق العظيم** بوجوده، لأن هذا الميثاق يقدّم نفسه وكأنّه «التزام بحرية كل الناس الأحرار في المملكة، وبحرية ورثتهم، مدى الحياة»[٤].

إنهم الناس الأحرار الذين تواجههم امتيازات المركز القضائية والبوليسية والعسكرية، إنما ضمن حدود معيّنة؛ إنهم أناس أحرار يُعترف بحقّهم في «قبول الضرائب» بواسطة ممثّليهم.

من المحتمل أن يكون بورك Burke قد نظر، من خلال هذا المنظور، إلى المجتمع السياسي الانكليزي كافة أكثر منه كشخصية قانونية؛ إذ السلطة السياسية كانت قد فرضت نفسها كعنصر من الجسم الاجتماعي وليس كتعبير عن المجتمع بأكمله. لقد انبنى السياسي في انكلترا ناسجاً تدريجياً صلات مع المجتمع، وليس بانغلاقه على نفسه داخل مداه الخاص؛ ويعود هذا الموقع الذي تمّ تدريجياً إلى نظرية التمثيل السياسية وإلى النظرية السياسية النفعية التي تحدّد بوضوح مطامح المركز وجداراته. لكن فورتسكي Fortescue يضع بالكامل مضامين هذا التطور على مستوى امتيازات الملك، متكلّماً على ملكية «محدودة ومطلقة» في حالة انكلترا، كي يقارنها «بالحكم المطلق» الفرنسي(٥).

وإذا كان هذا التقييد قد انبنى على قاعدة روابط يكاد ينتفي الصراع فيها بين المركز والأطراف، فذلك يعود بشكل خاصّ إلى تحديد التمّفصل التدريجي بين المدى السياسي والمدى الديني. فالمقاومة التي جابهت المركز السياسي الانكليزي ـ النورماندي تردّ إلى قوّة الكنيسة وإلى قوّة وسائلها التنظيمية، أكثر مما تردّ إلى تأثيرات الإقطاع المحدودة والمحصورة. والمجابهة الحقّة التي واجهت نظام غليوم لي رو Guillaume le roux المطلق نجدها في قرار القديس آنسلم Anselme، مطران كانتربوري Canterbury، الذي لم يؤدِ يمين الولاء للملك. وأوّل بروز نقدي للروابط بين الكنيسة والمركز انتهى بإخفاق تشدّد الملك في أن يرى الجهاز الديني خاضعاً للسلطة الزمنية(٦).

ونجد الرهان نفسه مع مجموعة قوانين كلارندون clarendon(التي وضعت في كانون الثاني العام ١١٦٤)، وهي القوانين التي سعت إلى إدراج الديني ضمن اطار المملكة، بل ضمن اطار المدى السياسي، إذ كانت قد نصّت على أنه ينبغي على رجالات الدين المثول أمام المحاكم الملكية؛ ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تعدّاه إلى أنه لا يجوز لهم ترك المملكة دون إذن من الملك، كما لا يجوز لهم

أيضاً تلبية نداء روما دون هذا الإذن؛ إذ لم يكن ينظر إليهم من خلال هذه القوانين إلّا كونهم أتباع الملك. إنه لمطمح كبير، مطمح دمج الديني والسياسي وهو لا يقلّ أهمية عن مطمح الامبراطور الألماني الذي عوّل على ملك إنكلترا في القضاء على المعارضة المزدوجة، معارضة توماس بيكيت Thomas Becket، أسقف كانتربوري، ومعارضة روما[٧]. إنه لمطمح يمهّد لثقافة السياسي، لكنه مطمح لم يستطع أن يؤتي ثماره في القارّة الأوروبية على الرغم من مقاصد فيليب لي بل Philippe li bel وغاياته المتأخرة والمدروسة. إنه لمطمح دشّن أيضاً لعبة مألوفة في التاريخ الانكليزي، الذي شهد انتصار لعبة الكنيسة، ثم لعبة الملك أو لعبة ممثّلي المجتمع المدني؛ وهي اللعبة التي نجحت في إقامة التحالف مع الطرف الآخر من أجل عزل الطرف الثالث. وجاءت قوانين كلارندون كي تهمّش الكنيسة في انكلترا، لا سيما وأن الأسياد كانوا يطالبون أيضاً بذلك، إذ لم يكن بإمكانهم تحمّل استقلالية رجالات الدين ضمن مقاطعتهم.

لكن هذه اللعبة الأخيرة لم تكن مرشّحة للاستمرار، لأنه بدا أن الكنيسة كانت المقاومة الوحيدة القادرة على التصّدي لحكم الملك المطلق... وإذا ما تجاوزنا سلوك بيكيت أو آنسلم، فإن البيان السياسي الذي أطلقه جان دي سالسبوري Jean de salsbury (١١٥٩) يكشف ذلك بوضوح، عندما يعرض، على المواطن العضواني، رؤية عن الهيئة السياسية، يكون على رأسها الأمير، وتكون الكنيسةَ روحُها، وبالتالي مصدر كل الدوافع[٨]. هذا المفهوم لدور الملك ظلّ مصدر تساؤل: يتمنى الكاتب أن يكون الملك قويّاً كي يكون قادراً على فرض احترام شريعة اللّه، لكنه (أي الكاتب) لا يتسامح معه على الإطلاق إذا أصبح طاغية مستبدّاً وإذا ارتكب الأخطاء ضد اللّه أو ضد الكنيسة. ويصل الأمر بـ جان دي سالسبوري إلى أنه ينبغي عندها إقصاؤه أو قتله. هذه النظرية المسيحية في قتل الطاغية تعيّن الحدود التي ينبغي اتباعها لوضع حدّ لاستبداد الملك، ضمن اطار لا نجد له معادلاً ضمن اللاهوت الفرنسي؛ وهي (أي النظرية) قد شكّلت عقيدة «حرص الانكليز على تطبيقها لاحقاً»[٩]. كما أشار إلى ذلك بيتي - دوتاليس Petit- dutaillis.

هذه الوظيفة الآيلة إلى الكنيسة، وظيفة تقييد السلطة الملكية وحصر مدى شرعيّتها، نجدها ظاهرة في عملية إعداد الميثاق العظيم، القائم هذه المرّة على قاعدة التحالف بين الأشراف ورجال الدين، والمقدّم على أنه تنازل من قبل الملك «بوحي من اللّه، ومن أجل راحة نفسه وأنفس أجداده وورثته، ومن أجل مجد اللّه واجلال كنيسته المقدّسة واصلاح مملكته». وتنصّ المادّة الأولى من الميثاق على حرية الكنيسة الانكليكانية، وحرية انتخاب رجال الدين وحريتهم في الخروج من المملكة[١٠]. هذه المادة الأمينة لفكر جان دي سالسبوري، والمناقضة للفكر الذي أوحى بقوانين كلارندون، ترسم أحد العناصر الأساسية للتطوّر الانكليزي، أي التجاذب بين مطامح المركز الملكي للإشراف على السياسي، وفق تراث الساعي بقوّة إلى التوحيد، ومطامح الكنيسة المسيحية الرومانية الساعية لضمان استقلاليتها، المتوافقة مع تراثها الخاصّ بها.

لقد تعزّز تأثير الحركة الإصلاحية المتصاعد بمثل هذا السياق، كما تعزّز بالتوجّه البراغماتي والفردوي لثقافة التشريع الانكليزية. ويتميّز اللاهوت البروتستانتي، من خلال لوثر Luther وبخاصة من خلال كالفين Calvin، بمعارضة شديدة للمؤسسات الوسيطة، وعلى الأخص الكنيسة، وبوضع مسألة الحقّ الطبيعي الشرعي موضع تساؤل، وهي المسألة الناجمة عن العقل البشري والمندرجة بموازاة فكرة العدل الالهي. وبعد اعتراف كالفين بالعلاقة التي توحّد مباشرة بين الإنسان والخالق ورفضه العلاقات الأخرى العاملة على خلق الشرعية، أشار إلى أنه، خارج شريعة اللّه، لا وجود إلّا «لتدنيس لا يطاق للعدالة الالهية والحقّة[١١]». وهكذا بعد أن حطّم اللاهوت البروتستانتي ثنائية الشرعيّات، وجّه رسالة مزدوجة: كل ما هو بشري لا يرتبط أبداً بميدان الشرعي بل يرتبط بالعلاقة الضرورية للسلطة؛ وكل فعل سياسي للوصول إلى الشرعية ينبغي أن يتجاوز ميدان البشري كي ينشد بناء مدينة اللّه.

هذا التوكيد المزدوج يندرج كلّياً ضمن الممارسة السياسية الانكليزية. إنه يعني، بنظر الملك، أن الازدواجية الوحيدة المقبولة هي الازدواجية التي تميّز، ليس بين الأمير والقسّ، بل بين الأمير واللّه، وهي الازدواجية التي تدفع بالأمير إلى

تنصيب نفسه رئيساً لكنيسة لا يمكن أبداً أن تطمح إلى شرعية منحتها إياها وظيفتها كوسيط بين اللّه والناس[١٢]. لكن هذا التوكيد، بنظر أولئك الذين يرفضون شريعة الأمير، يقدّم بالمقابل امكانية الاستناد إلى شرعيّة أعلى، باظهار عملهم على أنه عمل تحرّكه إرادة اللّه ويحييه مشروع بناء مدينة اللّه على الأرض. هذه القضية المزدوجة لم تخلقها البروتستانتية الانكليزية بل عملت على ترسيخها وتفعيلها، موحية هكذا بوجود توافق وتفاعل بين الثقافة الانكليزية للسياسي والإعداد للاهوت سياسي انكلو ـ ساكسوني.

ولقد برز هذا التفعيل، في البدء، من خلال استراتيجية الملك هنري الثامن الذي عاود الارتباط مع طموح العصور الوسطى بإتباع السلطة القضائية الخارجية، أي أن يأخذ على عاتقه، إذا ما نصّب رئيساً للكنيسة الانكليكانية، إدارة التنظيم الكنسي إدارة فعلية، وهو التنظيم الذي فقد أساس استقلاليته. وإذا ما تعمّقنا أكثر في التحليل نقول بأن بناء النظام الانكليكاني يعود إلى رؤية الملكة اليزابيت للسياسي التي اعتبرت أن القضاة والأمراء بمثابة ضبّاط للّه، تقوم وظيفتهم على حفظ النظام وتثبيت العدالة على الأرض. إنه بالحقيقة مفهوم يتقارب مع مفهوم سالسبوري ويسعى للتوفيق بين القراءتين البروتستانتيّتين للسياسي: قراءة نظام ضروري تجريبياً يأخذ في الحسبان ضعف الإنسان الخاطيء؛ وقراءة نظام شرعية التوافق مع شريعة اللّه.

هذه الحاجة الأخيرة نراها قد أُشبعت تحليلاً في عهد تودور **Tudor**، من خلال نمطين من التحليل. من جهة، تحليل الكنيسة الأنكليكانية التي تجعل الملك بمثابة ممثّل اللّه؛ على غرار وايتجيفت **Whitgift**، وبالتالي تجعله سادناً للقوانين الصالحة؛ وكذلك تنسب إلى الأمير، ليس الطبيعة الالهية، بل الصفة الكاملة لقاضي اللّه. ومن جهة أخرى الخطاب الأكثر تشدّداً، خطاب رجال القانون الرسميين، أمثال جون مانوارد **John Manward**، وهو الخطاب الذي يجعل الملك بمثابة الحارس للقانون، وبهذا يكون (الخطاب) قد افترض التضامن اللازم بين الملك والمجلس النيابي لخلق مدى الشرعية وإعادة انتاجه، حتى ليمكن القول بأن الاتفاق بين هاتين المؤسستين لا يمكن أن يعكس سوى إرادة اللّه[١٣].

ضمن هذا السياق، تأتي معارضة الكاثوليك، التي قادها اليسوعي بارسونز Parsons والكاردينال بول Pole وتوماس مور Thomas more أو وليم آلين[١٤] William Allen، لتستند إلى الحجّة نفسها: لا يمكن أن تقوم الغايات الطبيعية والغايات الغيبية على التشريع نفسه؛ وقد اعتبر مؤلف كتاب «الطوباوية» الخلط بين الدولة والكنيسة منافياً للطبيعة. واللافت للنظر، أن الفكر الكاثوليكي الانكليزي قد دان حكم تودور Tudor الملكي بإسم شرعيّة دَولانية، وهذا هو الكاردينال بول يشير إلى أنه ينبغي على الملك أن يعمل خارج نطاق الكنيسة، وأن تكون شرعيّته مستمدّة من احترام القانون الطبيعي الزمني حصراً، وهو القانون الذي يحدّد أطر ميدان عمله[١٥]. وهكذا تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أنقذت استقلاليتها بدعمها، كما في زمن غريغوار السابع Gregoire VII، وجود ميدان دولاني مستقل عن إرادة اللّه ومشيئته.

لكن هذه الصيغة الإنكليزية والأنكليانية للشرعيّة لم تكن قابلة للحياة إلّا بشرط مزدوج: غياب المعارضة داخل الكنيسة والاتفاق بين الملك ومجلس النوّاب، وهما أساسان ضعفا تدريجياً وخاصة مع بروز عائلة ستيوارت Stuart المالكة. وتعود انطلاقة المعارضة من داخل الكنيسة إلى عداوة المتزمّتين الطهريين، سيما وأن هذه العداوة قد تأكدت، ضد تبعية الكنيسة للملك؛ إلّا أن هؤلاء ظلّوا أقلّية ضمن الاكليروس الانكليزي. وبعد اخفاقهم في محاولتهم ضبط الكنيسة الأنكليكانية من الداخل، شدّد خطابهم بوضوح على أولوية خدمة اللّه قبل خدمة الملك: وقد عبّر عن ذلك بوضوح تام كل من جيلبي[١٦] Gilby أو غودمان[١٧] Goodman؛ لكن جون بونيت[١٨] John Ponet كان أكثر صراحة، إذ أشار إلى أن الأمراء لا سلطة لهم إلّا بقدر ما يحكمون وفق شريعة اللّه. إنه لكفرٌ وتجديفٌ الادّعاء بأن اللّه يريد الطغيان لمعاقبة البشر؛ ويذكّر بونيت بأن اللّه قد أعطى البشر سبل مقاومة التعسف. هذه الأطروحة موجودة في مبحث أعادالبرلمانيون طبعه مرّتين قبل اندلاع الثورة بفترة قصيرة[١٩].

بعد أن بنى المتزمّتون الطهريون الشرعية الدينية على هذا المنوال لتمييزها بوضوح عن إرادة الملك، ماشوا توجّه البرلمانيين الذين أدّت معارضتهم

المتصاعدة لحكم عائلة ستيوارت إلى القضاء، قضاءً نهائياً، على صيغة الشرعيّة التي كان قد اعتمد عليها آل تودور Tudors . وقد تحالف البرلمانيون مع المحامين ورجال القانون، أمثال ادوارد كوك[٢٠] Edward Coke، ومع المتزمّتين من رجالات الدين، وحدّدوا، من جهتهم، نطاق ائتلاف المنتصرين في ثورة ١٦٤٠، كما حدّدوا مضمون الصيغة الجديدة للشرعيّة. ولقد قام هنري پاركر Henry parker بتوضيح تصوّره للشرعيّة وعيّن موضع شريعة اللّه في «قلوب البشر» واستند في ذلك إلى مفهوم المتزمتين الطهريين في الإرادة الالهية لتوطيد شرعية المجلس النيابي وشرعية التمثيل[٢١]. وكذلك قام جون غودوين John Goodwin بتوضيح الشرعيّة، فاعتبر الحكومة بمثابة مؤسّسة الهية، لكن ينبغي أن تقوم سلطتها على الحوار وعلى التوافق وعلى تقارب العقول الفردية للبرلمانيين: لا يعصم من الضلال لا الحبر الأعظم ولا الأساقفة ولا الملك ولا الدولة؛ ولا يمكن أن تنبني الحقيقة الالهيّة إلّا على قاعدة الإرادات الفردية، ولا تكون الحكومة شرعيّة إلّا إذا كانت مسؤولة أمام المجتمع المدني[٢٢].

إن هذا البناء للسياسي الذي تشكّل مع الثورة الإنكليزية يشدّ الانتباه، لأكثر من سبب. أوّلاً، لأنه يبيّن كيف تشكّلت ثقافة السياسي، وثانياً لأنه يظهر كيف أن ثقافة السياسي قد تحدّدت باستراتيجية الفاعلين في جسم عقائدي، أكان ذلك بالنسبة إلى تراث طويل أو بالنسبة إلى لعبة انتهازية تتكشف على مدى قصير.

وقد نستطيع القول إن أشكالاً عدّة من بناءات السياسي تعود إلى الكالفينية: إذا كان الفاعلون في ثورة ١٦٤٠ قد استمدّوا من الكالفينية فكرة القانون ونقد المؤسسات الوسيطة وقاموا بقراءة لها ترفع من شأن نظام التمثيل على حساب النظام الكُلياني، فإن ذلك يعود إلى انضواء هؤلاء الفاعلين ضمن تراث تشريعي وتمثيلي ضخم[٢٣]، وإلى كونهم كانوا يسعون، من خلال صيغة تحالفهم، إلى إقرار شرعيّة البرلمان كما إلى تقييد السلطة الملكية، وإعطاء رجال الدين المتزمّتين دوراً دينياً وسياسياً.

وتعود الحالة الأخرى إلى طبيعة النظام السياسي الانكليزي بالذات، هذا النظام الذي يقوم، كما يبدو، على لعبة مقولات تبتعد، لأكثر من سبب، عن العقلانية

الدولانية. فالمشهد الثوري الذي يحكم العملية الطويلة لإستقرار صيغة الشرعيّة يلخّص بوضوح كل ما يميّز السياسي الانكليزي عن السياسي المسيحي الروماني: فالسياسي، خارج بحر المانش، يظهر كمركز استقطاب وليس كمدى خاص يتحدّد بالتعارض مع السلطة الدينية ومع قوى أخرى وعلى وجه الخصوص القوى الإقطاعية؛ يظهر وكأنه صيغة تمفصل للمجتمع المدني وليس وطأة عليه، وكأنه مرتبط بالقانون وليس بالحقّ؛ إنه في تفاعل مع الديني وليس على قطيعة؛ إنه يظهر وكأنه أمّة أكثر مما يظهر وكأنه دولة.

على تخوم الشرق: المسيحية المشرقية وتقليد الامبراطور ـ الكاهن

لقد دخلت المسيحية إلى العالم البيزنطي ضمن سياق مختلف كلّياً عن دخولها إلى العالم الروماني: في حين كانت البنى الكنسية تشاد والبنى الامبراطورية تتفسّخ، في العالم الروماني، كانت الكنيسة في الشرق تتمأسس في مقابل سلطة سياسية قويّة لم تكن تشغلها لا التهديدات الخارجية ولا التفكّك الداخلي. مذاك، بدأت العلاقات بين الديني والسياسي تقوم بطريقة مختلفة عن الطريقة التي كانت تقوم بها في الغرب، وعلى قاعدة مبهمة في الحقيقة، قاعدة السلطتين التي تطمح كل واحدة منهما لتأدية الوظائف نفسها، دون أن تصل الواحدة إطلاقاً للتغلّب على الأخرى. فالممارسة السياسية التي نجمت عن ذلك كانت ممارسة التيوقراطية المنظمة، أكثر مما كانت ممارسة حبرية قيصرية ـ وهي الممارسة التي أصيبت بالإخفاق في كل مكان من العالم المسيحي ـ وهي الممارسة المنظّمة على قاعدة الاتفاق بين الأمبراطور والبطريرك، والعاملة، داخل العالم الروسي الذي كان وريثها، على إعاقة بناء المجتمع المدني، وعلى إعاقة بناء تقليد تشريعي مستقلّ وبناء نسق لمعارضة السلطات. بالإضافة إلى الاختلاف بين العالم الشرقي والعالم الغربي، نرى هنا تعارض العالم الشرقي مع الشرق الإسلامي، وهو التعارض الناجم، لدى الأوّل، عن التركيبة بين التنظيم الديني القويّ وصيغة الشرعيّة التي ساهمت في توطيد المجد الأعظم لأمير لا ينتفع، في العالم الإسلامي من عضد التنظيم الديني ولا الصيغة الشرعية. بالطبع إننا في العالم الأوروبي الشرقي، في مواجهة ذروة القدرة التي يمكن أن يستخدمها السياسي: يستفيد الأمير من دعم كنيسة قوية ومن

صيغة حكم تشدّ الديني إلى عرشها.

هذه الميزة المزدوجة، الفريدة ضمن المسيحية، حيث تسعى الكنيسة عادة إلى لعب لعبتها الخاصة، وهي لعبة غير موجودة في الإسلام، حيث لا وجود للكنيسة، تعود على الأرجح إلى تاريخ المسيحية في الشرق، هذه المسيحية التي وجدت لزاماً عليها إن تبني نفسها داخل السياسي تجاه قدرة امبراطورية لا تلين؛ وغالباً ما كانت هذه المسيحية المشرقية تطيل عمر ممارسات دينية قديمة تجعل من الامبراطور الرجل الذي اصطفاه اللّه وهو الرجل الذي «يحقّ له، بعد اسباغ اسم المعظّم عليه، الوفاء الواجب لإله حاضر ومجسّد[٢٤]». والهتاف الذي كان يتعالى بعد التتويج خير دليل على ذلك. منذ القرن السادس الميلادي: «المجد للّه الذي طوّبك ملكاً، المجد للّه الذي عظّمك، الذي أظهر لك نعمته[٢٥]. فالصفة OELOS التي كانت تقتصر سابقاً على الأباطرة المتوفّين، أصبحت تنسب، منذ القرن الرابع، إلى الامبراطور ويضاف إليها صفة القديس AYIOS.

لكن هذا التأليه ينبغي أن ينظر إليه من خلال كنيسة قويّة وناشطة للدفاع عن امتيازاتها. فالأمبراطور ليس رئيس أيّة عقيدة إيمانية وينبغي عليه، قبل مراسم تتويجه أن يجاهر بإيمانه الأرثوذكسي، وأن يحترم العقائد الكنسية والتراتب الكنسي، هذه التراتبية التي لا تتنازل عن حقّها في الاقتصاص من الأمير مرتكب المعصية. مع ذلك، تعود خصوصية النموذج البيزنطي إلى ريكس ساسيردوس الجرماني الذي لم يستطع أبداً أن ينجح فيه: تعيين موقع الأمير ليس**ضمن** الكنيسة فحسب، بل على رأسها. فالأمبراطورية، كما يشير إلى ذلك لويس برهيه Louis bréhier «اعتبرت بمثابة هيئة روحانية تكاد لا تتمايز عن هيئة الكنيسة وهي تمثّل، مثلها مثل الكنيسة، انتصار الحقيقة على الضلال، فاسحة هكذا أمام الأمير الفرصة لممارسة سلطته داخل هذه الكنيسة[٢٦]. ولقد رأى كل من ديل Diel ومارسيه Marcais في شخصية جوستنيان الأوّل Justinien 1er، التأكيد على الطموح لممارسة سلطة أبوية على أصحاب أعلى المراتب في الكنيسة وحتى على العقيدة[٢٧]. إنها سلطة مزدوجة مخيفة، لا يمكن تصوّرها في الإسلام، وهي تتجلّى فعلياً بالقدرة المشهود بها للأمير على اتخاذ المبادرة بدعوة رجال الدين إلى الاجتماع، بل بممارسة قرار

الفصل بنشاط، وحتى بفرض حقيقته. إنها سلطة على صورة هذا الامتياز الذي كان يتيح له اختيار بطريرك من بين أسماء ثلاثة يقترحها رؤساء الأساقفة، ويصل الأمر، إذا شاء، إلى تعيين شخص رابع[٢٨].

في الحقيقة، إن الوضعية المميّزة هذه للأمير لم تطمس المقاومة المنظمة التي هي طابع كل كنيسة لها حقّها الخاص، المميّز عن حق الدولة والتي تعرف كيف تلجأ إلى العقيدة للحفاظ على استقلاليتها حين ترى هذه الاستقلالية مهدّدة: لقد لجأت الكنيسة إلى تحديد عبادة الصور وجعلت منها عيداً أرثوذكسياً، ضد الأباطرة أعداء الأيقونات؛ وهي التي حاربت المراسيم العقائدية التي وضعها مانويل كومنان Manuel Comnène، وهي التي ذكّرت قسطنطين السادس Constantin VI بقواعد الكنيسة حين طلاقه[٢٩]. إن الحرية الاستبدادية المطلقة لم تكن ممكنة في بيزنطية إلّا على شواطىء الرين Rhin، وقدرة الكنيسة هي التي أدّت، في الحقيقة إلى صهر قوي للروابط بين الديني والسياسي، أدّت إلى هذه الوحدة التي أعلنها في نهاية القرن الحادي عشرEpanagogue، حتى ولو كانت هذه الصيغة أكثر فائدة للأمبراطور؛ إذ كان الامبراطور يتمتع بسلطة يومية على البشر وينتفع إلى أقصى حدّ من الشرعية للقضاء على كل معارضة عن طريق الحِرم، لفرض قانونه وكأنه قانون المشرّع الأعلى، وللتفوّق هكذا على كل طموح إلى استقلالية أيّ فاعل ضمن اللعبة الاجتماعية.

إنه من المناسب ضمن هذا السياق تحليل إرتداد امراء كييف Kiev إلى الدين المسيحي الذي أصبح، تدريجياً عن طريق فعل سياسي، دين روسيا. وعقلانية هذا الإرتداد تقوّم على أصعدة عدّة: لم تكن المسيحية موجِّه العقائد الدينية الجديدة فحسب، بل كانت دعامة نظرية سياسية تتقارب كثيراً مع الأفكار السياسية البزنطية. في الوقت نفسه، أدّى بناء الكنيسة، الذي لم يضايق الأمير، إلى جعل الكثيرين من الرعايا يعترفون بسلطته، كما ساهم بنشر هذه السلطة على مجمل الأراضي. لهذا نرى بأن الأمير بوغوليوبسكي Bogoliobski قد اعتُبرَ «الممثّل الزمني للّه على الأرض وشبه العالي القدير»، وكل من يعارضه يعتبر «بهذا معارضاً لشريعة اللّه.[٣٠]» إن هذا المفهوم للعلاقات بين السياسي والديني يستعيد عناصر النظرية

البزنطية، ويمنح الأمير الشرعية نفسها والامتيازات نفسها على صعيد العقيدة؛ إن هذا المفهوم يسمح للأمير أن يقلب النظام الاجتماعي القبلي والفئوي لمصلحته؛ هذا النظام الذي كان يشرف عليه بقوّة النبلاء الروس الذين نجحوا، حتى حينه، بمجابهة الأمير بقدرة استقلاليتهم. وجاء البناء التدريجي لسلطة سياسية مزوّدة بشرعيّة قويّة وبكل الزخم التنظيمي لكنيسة في طور البناء وبحقّ سن قوانين، وهو حقّ مكتسب من اللّه، جاء كل هذا ليقوّض طموح الارستقراطية وليقدّم للأمير كل الوسائل التي تتيح له إرساء نظام اجتماعي جماعي متساوق، مع استعمال سلطة موروثة.

أضف إلى هذا أن جدّة التطوّر السياسي الروسي تعود إلى هذه الوضعية الخاصة لكنيسة تدين بنشأتها وانتشارها إلى التأثير الذي مارسه امراء كييف kiev وإلى حمايتهم! هكذا يبرز نموذج من نماذج المسيحية يقلّص إلى أدنى حدّ طموح استقلالية الأجهزة الدينية[٣١]، ويرفع إلى أعلى الدرجات، الامكانات التي يقدّمها الأمير للكنيسة التي ساهمت في القرن الخامس عشر، في إرساء أسس تيوقراطية امبراطورية، وجعلت من إيفان الثالث Ivan III قسطنطيناً Constantin جديداً، خالقاً لروما جديدة ورئيساً للمسيحية الارثوذكسية. منذ ذاك الحين اعتبر القيصر الوصي على المملكة، وهذا يعني في المقام الأوّل الرابط التراتبي الذي يمارسه السيّد على الناس والأشياء؛ الأمر الذي أدّى إلى تكريس الطابع الوراثي لسيطرة الأمراء[٣٢]. والحال أن هذه السيطرة تتوافق مع دور المشرِّع الأعلى المعطى للقيصر؛ أضف إلى ذلك أن هذه السيطرة قد عزّزها التقليد الطوائفي، تقليد عدم التمييز بين الخاصّ والعامّ؛ وقد نشّطتها بخاصة استراتيجية الكنيسة التي، بفعل ارتباطها بالأمير، لم تشجّع، كما في الغرب، على تشكيل مدى خارج ـ السياسي فرض نفسه كقاعدة من القواعد الأكثر صلابة للمجتمع المدني، في الثقافة المسيحية الرومانية.

لكن السلطة السياسية في العالم الروسي وجدت نفسها، كما في الغرب محاطة ومحاصرة بالتفاعل بين استراتيجيات الأمراء ورجال الكنيسة. فمنذ القرن الخامس عشر وفي الوقت الذي كانت فيه الامبراطورية القيصرية ترسي دعائمها، وكان فيه

إيفان الثالث يفرض حوله مركزية بيروقراطية، دخلت الكنيسة الروسية في جدل جعلت خلاله أنصار «جوزيف» أو «المالكين» في مواجهة مع «المحافظين» أو «غير المالكين». ف «المالكون» كانوا يدركون إستراتيجية الكنيسة أساساً لإتحادها مع السلطة الامبراطورية ووفقاً للمكاسب التي يمكن أن تجنيها الكنيسة من هذا الاتحاد: لقد أعلن «المالكون»، الذين قدّموا أنفسهم على أنهم المقام المفضّل لتربية نُخب ايديولوجية للقيصرية الجديدة، والذين سعوا إلى استكمال بناء الدولة التيوقراطية، أعلنوا وراء جوزيف فولوكولامسك Joseph Volokolamsk عن حقّهم وواجبهم في الحفاظ على ثرواتهم الزمنية الكنسية الضرورية لصون البيروقراطية واللازمة لجذب النخب الجديدة. لكن تياراً آخر نشأ حول نيل سورسكي Nil Sorski كان يعتبر، على خلاف هؤلاء، بأن الدفاع عن هوّية الكنيسة وعن استقلاليتها يمرّ عبر تمييز السياسي وتحديد المدى الروحي الخاصّ (وذلك باعادة تنشيط المؤسّسات الرُهبانية بخاصّة[٣٣]).

ينبغي أن نعتبر أن نجاح هذا التيار الأخير قد عزّز علمنة المؤسّسات الأمبراطورية وأدّى بالأمر على الأرجح، إلى البحث عن مصادر أخرى يمكن أن تجعل الأمبراطورية تتقارب تدريجياً مع النموذج الدولاني الغربي. فلربما كان ايفان الثالث يحدس بذلك، بل كان يرغب بذلك، فهو قد دعم المحافظين فترة من الزمن، لأنه كان مأخوذاً بالمنظور الذي يجعله يتنعم بثروات الكنيسة وخيراتها. لكن الإستراتيجية التي انتهت بفرض نفسها، من بين الإستراتيجيتين، المتطابقة كل واحدة منها مع عقلانية تنظيم يسعى لحماية نفسه، كانت الإستراتيجية الأولى، أي استراتيجية المالكين مدلِّلَة على التداخل القويّ بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ومبرزة في الوقت نفسه فشل ايفان الثالث في محاولاته إيجاد شرعية ومصادر بديلة.

مذّاك بدأت تنبني بأناة، الاستبدادية الروسية، إنها إحياء لذكرى بيزنطية قديمة، على قاعدة الاتفاق بين البيروقراطية الدينية والبيروقراطية السياسية، على حساب أرستقراطية تزداد ارتباطاً بالسلطة المركزية، من أجل حماية موقعها كما من أجل ضمان الدفاع عن الاستعباد[٣٤]. ونظراً لهذه التسوية، اعتُبر القيصر بمثابة مبلِّغ

للإرادة الالهية، وحجر أساس وحدة الزمني والروحي؛ واعتُبر معارضوه ملحدين كفرة؛ لكن ينبغي عليه أيضاً أن يحارب أولئك الذين ينكرون الإيمان الحقّ. والكنيسة هي التي تعمل على تتويجه قيصراً، لكن ايفان الرابع Ivan IV أقرّ بنفسه بأنه ينبغي عليه أن «يتثقّف» على يد الاكليروس وينبغي أن يطيع الإيمان المسيحي؛ زد على ذلك أن القيصر، في القرن السادس عشر، امتنع عن وضع ضرائب على الثروات الكنسيّة واستمرّ في التنازل عن هذه الثروات للسلطة القضائية الكنسيّة كما استمرّ في التخلّي عن فلاحيه، وبهذا يكون قد جعل منطق الدولة يخفق، وهو منطق احتكار الوظائف السياسية من قبل المركز[٣٥].

لقد أحدث منطق التسوية هذا، هنا وهناك، نوعاً من التجاذب بين الكنيسة والقيصر، فسلطة الكنيسة كانت تقوى عندما تتقوّض سلطة القيصر، والعكس صحيح، لهذا نرى أن البطريرك جوب Job، على سبيل المثال، لعب دوراً كبيراً في اختيار القيصر بوريس غودونوف Boris Godounov وفي تشكيل الحكومة الأمبراطورية في المرحلة المضطربة في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. ويمكن أن تصحّ الملاحظة نفسها فيما خص ميشال روما نوف Michel Romanov إذ ساهمت سلطته المتعثّرة في اقامة ثنائية حقيقية؛ فالقرارات كانت تتخذّ بشكل مزدوج؛ والسفراء كانوا يقدّمون أوراق اعتمادهم إلى القيصر وإلى البطريرك[٣٦].

لقد صاغ البطريرك نيكون Nikon، ضمن نظرية، هذا التصور للثنائية، بتأويلٍ مستحدث لنظرية السلطتين الذائعة الصيت، وقد عمد فيه إلى تبيان التكامل بين البطريرك والقيصر الملتزمين بخدمة الايمان ضمن الكنيسة[٣٧]. هذا البناء الذي سجّل تراجعاً للسياسي بالنسبة للديني، وشكّل بالتالي بِدعة، تراجع عنه لاحقاً وبسرعة نيكون نفسه الذي استرحم القيصر وعُزِلَ فيما بعد. لكن تسلّم الكسيس Alexis وخلفائه السلطة، وبخاصة بطرس الأكبر سجّل عودة إلى هيمنة السياسي، فاستعاد القيصر سلطته العليا والإلهية، وهي السلطة المخصّصة لإرساء الإيمان وتصحيحه. ولقد استطاع القياصرة، بعد فرض أنفسهم رؤساء للكنيسة، أن يبنوا تدريجياً، حكمهم المطلق من خلال سيطرتهم على الجهاز الكنسي، حتى وصل

بهم الأمر إلى عزل البطريرك وإبداله بشخص آخر يقسم يمين الولاء للقيصر وينصّبه «القاضي الأعلى»[٣٨].

هذا المسار الطويل للتفاعلات أعطى للسياسي، في تاريخ روسيا، مظهراً فريداً. فالسلطة السياسية، التي سبقت تاريخياً تشكّل السلطة الدينية، لم تجد نفسها مضطرة، كما في العالم الروماني، إلى تحديد نفسها عن طريق تحرّرها من الكنيسة، وبالتالي عن طريق تعيين مجال عملها. فالسلطة الدينية، التي وجدت نفسها في غاية الضعف كي تنفّذ مشاريع استقلاليتها أو، على الأقلّ، كي تقاسم الحكم، لم تستطع أن تبني نفسها، في الغالب، كمتساوٍ مع السياسي، بل كأدنى منه، أي كأداة في الإشراف على مختلف الأمداء (جمع مدى) الاجتماعية؛ فهي قد ساهمت هكذا في تحديد تراتبية ضمن فئات العمل، واضعة السياسي في القمّة وبقية الفئات ترتبط به أو تتحدّر عنه. تجاه هذا التحالف بين القيصر والكنيسة، لم يكن باستطاعة النخبة الاجتماعية الإقتصادية التي كانت تتكوّن من النبلاء الروس، إلّا البحث عن حماية القيصر الذي كان يعلي من شأنها أو يخفضه، وهي في الحالتين شاكرة. بالطبع لم يبق أي مدى على هذه الحال لا بالنسبة لمجتمع مدني ولا بالنسبة لحقّ خارج السياسي، يضع حدوداً لهذا السياسي[٣٩].

فالحداثة في روسيا كانت تعني إذاً وأساساً، اكتشافاً ومحاكاةً لبعد الحداثة الغربية السياسي بحصر المعنى، كانت تعني تنشيطاً للسلطة السياسية أكثر من تنشيط المجتمع المدني، تأكيداً لصعود القيصر على حساب الكنيسة وإنتاجاً لحقّ إداري تحديداً يمنح الأمير الوسائل العقلية والشرعيّة لطموحه. إننا نستطيع أن نعتبر أن عملية التحديث هذه ضمن هذه الشروط، شجّعت فعلياً بث التأثير اللوثري، الذي يتناسب بشكل أفضل مع معطيات التحديث الروسية أكثر مما يُستمدّ من نموذج مختلف على الصعيد اللاهوتي، لكنه قريب منه على الصعيد السياسي: ألَمْ يكن الراهب الألماني ينادي بتعزيز سلطة الأمير، وبإنكفاء الكنيسة عن العالم الزمني، ألَمْ يكن يطالب خصوصاً ببناء حقّ سياسي إيجابي، أدَواتي بالخالص، يكفل الحفاظ على النظام في المدينة أكثر مما يشجّع على العدالة؟ ف «الدولة» اللوثرية، «دولة» الواقع وليست دولة الحقّ، «دولة» الأمير وليست دولة الشعب، كانت قريبة

جدّاً هكذا من دولة بطرس الأكبر(*)[٤٠].

الدولة، الإصلاح، معارضة الإصلاح

بدأ الإصلاح، أوّل ما بدأ، كمعارضة ذات طابع ديني، متمحورة حول إعادة طرح مشكلة سلطة الكنيسة، وتخصيصاً قدرتها على غفران خطايا الناس على الأرض، بواسطة صكوك الغفران. وصلة هذا الطرح بالسياسة وثيقة واضحة، عندما نطّلع على نتاج علماء اللاهوت، ويصبح أكثر وضوحاً، عندما ندرك طريقة استخدام الفاعلين الإجتماعيين لهذا النتاج. فالإصلاح، عندما يعيد طرح مشكلة السلطة في الكنيسة، فإنه في الحقيقة يتصادم، مباشرة أو مداورة، بمجموعة من المعتقدات والمدلولات التي أرست أسس الإبداع المسيحي للسياسي. لقد نوقشت في البدء فكرة تفويض السلطة الالهية للناس: إذا كان الحبر الأعظم ورجال الدين لا يتمتعون بحقّ الغفران، فلا يمكن بالأحرى لأيّ إنسان أن يطمح لمعرفة الصواب أو إنتاجه خارج اللّه. ضمن هذه الظروف، تصبح مثار جدل فكرة الحقّ الطبيعي النوعي وفكرة المدى الزمني المنتج لشرعيته الخاصّة: أضف إلى هذا أن كالفين أعلن في كتابه «مؤسسة الدين المسيحي» أن شريعة اللّه وحدها هي الشرعيّة: لا الحقّ الروماني الذي اعيد اكتشافه، ولا القوانين التي سنّها الملك بهمّة منذ نهاية القرون الوسطى، يمكنها الادّعاء بأنها مُلزِمَة للناس إلزاماً قويّاً. ووجود المجال الزمني، البعيد عن رسم حدود المدى الدولاني، يُنسب إلى خطأ البشر، إلى الخطيئة الأصلية، إنه إذاً وجود عارض ومحمّل بقيمة سلبية: إذا كان هذا الوجود يدعو الناس فعلياً إلى العمل، فذلك لحثّهم على تجاوز هذه الحالة من البؤس ومن الخطيئة ولجرّهم إلى بناء مدينة اللّه على الأرض[٤٢].

لقد كان إذاً خطاب الإصلاح في الأساس خطاباً مناهضاً للدولة. والممارسة

(*) هذا النموذج يعتبر بدوره عن بناء للسياسي يظهر وكأنه قريب جداً من النظام السوفياتي، وهو يفسح لنا المجال لفهم كيفية وعي الماركسية في المجتمع الروسي، وخاصة فعالية السياسي وفعالية النظام البيروقراطي، وغياب استقلالية المجتمع المدني وغياب البنية التمثيلية، وأخيراً احتكار المقدّس - الايديولوجي من قبل «الدولة - الحزب»[٤١].

التي نجمت عنه كانت بالمقابل أكثر تعقيداً. فممارسات المتزمّتين، وهي الممارسات التي غرفت من فكر كالفين، كانت دون شك تميل إلى ابتداع نظام سياسي ناتج عن هذا النقد للدولة، الذي أثبت اخفاقَ بنائها (الدولة) في العالم الانكلو ـ ساكسوني وفي البلدان الواطئة. لكن الدولة بالمقابل نجت من هذا النقد بطريقتين: الأولى من داخل حركة الإصلاح بالذات، من خلال الممارسة اللوثرية التي، بمراعاة تحالفها مع الأمراء، احتوت نقد النظام السياسي؛ الثانية بفضل معارضة الإصلاح التي نشّطت، عن طريق انقاذ الأجهزة الدينية، الصيغ التي تعطي شرعيّة للأجهزة السياسية. إن النتيجة، في الحالة الأولى كما في الثانية، لم تكن أبداً عملاً إنقاذياً بسيطاً، بل عمل إعادة بناء، حيث الإزدواجية أعلنت مسبقاً القراءة المزدوجة التي ما زلنا حتى يومنا هذا نعطيها للدولة.

ويبدو أن كل المقدّمات المنطقية لأعمال لوثر تؤذّن بنقد لاذع للدولة. فالراهب الألماني، الرافض بإسم العظمة الالهية كل كفاءة بشرية لقول الصدق، يدين بشدّة الحقّ الطبيعي كما يدين استخدام العقل لخلق امداء للشرعيّة أو لسنّ قوانين عادلة على الأرض. فكل ما يحدث على هذه الأرض، خارج إطاعة شريعة اللّه، لا يمكن أن يكون سوى مظهر من مظاهر القوّة المعدودة غير عادلة(٤٣).

لكن استراتيجية لوثر هذه أعطت لهذه المبادىء معنى فريداً وهو المعنى الذي ترتبط به، جزئياً، رؤية الدولة التي ميّزت التطور السياسي الألماني. فالمُصلِح الألماني، الذي اختار التحالف مع الأمراء داخل مجتمع لا يقدّم له بديلاً من البرجوازية الإنسانوية ولا بديلاً من الأرستقراطية الليبرالية، هذا المصلح اتّخذ قراره، ضد مونتزر Müntzer، بحصر عمله بنقد الكنيسة، دون أن يوجّه نقده للسياسي إلى درجة إعادة البناء الثورية التي كرّس لها كالفين والمتزمتّون خصوصاً أنفسهم(٤٤).
فإذا كان السياسي قد فقد شرعيته لدى الراهب الالماني، فإن ذلك يتلاءم مع ضرورةٍ يعبِّر عنها رمز عدل اللّه: ما دامت مدينة البشر لم تتوصل إلى أن تكون بعد مدينة المؤمنين الحقيقيين، فإن النظام السياسي، مهما كان جائراً، يبقى مفضّلاً على الفوضوية. ولا ينبغي أنّ نقوّم الأمير وبيروقراطيته وقوانينه بتعابير عادل أو غير عادل، بتعابير الشرعية واللاشرعية، بل ينبغي أنّ تقوّم، من جهة، من ضمن وجودها

الإيجابي، المتطابق بالضرورة مع مشيئة الله، ومن جهة أخرى، من ضمن وظيفتها، وظيفة الحماية والأمن[٤٥].

فصيغة السياسي، كما طرحها لوثر، تتقاطع مع نماذج ثقافية عدّة معروفة. فهي تستخدم، كما في الثقافة الإسلامية، فكرة الضرورة ونقد الفوضى لترسي الواجب السياسي، وزيادة على ذلك، لتشجب كل حركة احتجاج ومعارضة، على غرار حركات العصيان الفلاحية التي شجبها لوثر كلّها وأيّد الأمراء[٤٦]. لكن اللوثرية، المتأثّرة بالثقافة المسيحية، تتميّز عن البناء الإسلامي بكونها تعترف بوجود مدى زمني حتى ولو أصبح هذا المدى عارضاً، وغير شرعي ونتاج الخطيئة. فالنظام السياسي، من ضمن هذه الشروط، لا يتسم بأيّ واجب يهدف إلى شرعية معيّنة كما في الإسلام، بل ينبغي أن يجد في داخله الأدلّة التي تضع أسس الطاعة. إذاً لن نصاب بالدهشة إذا ما شهدنا، مع لوثر، إنطلاقة ناتجة عن الفلسفة التشريعية الوضعية، التي تخوّل الحق للقانون، ليس بالنظر إلى ملاءمته للعدالة أو للعقل، بل على أساس وجوده، كونه مشيئةَ الأمير. إنها حجّة وضعَوَية قد قُبِلت لا سيما وأنها تتوافق مع تقليد كانت قد مهّدت له، في الثقافة المسيحية، الإسمية الفرنسيسكانية، لكنها مخيفة جداً، لأنها فكّكت دولة الحقّ. مع ذلك لا تجد الدولة أساسها في شرعيّة زمنية لا تعرف مآلها، بل في وظيفتها الوحيدة، وظيفة القمع اللازم. وقد نستطيع في أحسن الأحوال أن نتكلم على شرعية التخصيص: ينبغي أن تكون الدولة مُطاعة ليس لأنها متطابقة مع العادل أو مع حقّ معيّن سابق عليها، بل لأنها تنجز بفاعلية وظيفتها البوليسية المنتظرة منها. فالاستمرارية كاملة، على هذا الصعيد، بين رؤية لوثر ورؤية دولة البوليس التي احرزت نجاحاً كبيراً في ألمانيا، والتي غرف منها، جزئياً دومات Domat كما استُوحِيت منها الأفكار اليعقوبية والبونابرتية[٤٧]؛ ومهَّدت الطريق أيضاً للمذهب الألماني الكاميرالي Caméralisme الذي أسَّس، في القرن الثامن عشر، لإنطلاقة التنظيم الإداري بموظفيه حول ضرورة التدخّل في نظام المدينة. فدولة ـ الوظيفة، ودولة ـ البوليس، الدولة الشرعية بذاتها، هذه الدولة ليست دولة الحقّ ولا دولة شريعة اللّه، التي فوَّض أمرها لوثر لمستقبل بعيد. ولم يقتصر عمل لوثر على توفير النقد للدولة

الألمانية، بل حباها حجّةً وضعَويَة قوّية، مع وسيلة برهان لاهوتي، وهي الحجة التي استطاعت أن تضع الأمراء الألمان في وضعية تصرّف، لم يحصل عليها إطلاقاً الأمراء أمثالهم في أي مكان[٤٨].

لكن التيار المعارض للإصلاح ساعد الدولة بطريقة مختلفة. فهو في الواقع قد أتاح لها انقاذ رأس مالها. ويجدر بنا هنا التذكير والإشارة إلى التحليل المعروف بإسم تريفور - روبير Trevor-Roper الذي قارن بين مَثَل ستيوارت وَمَثل أوروبا الكاثوليكية، أوروبا القرن السابع عشر: «هل كان شارل الأوّل Charles Ier فقد عرشه بهذه السهولة لو كانت الكنيسة قادرةً أن تعوّض عن هشاشة العرش، لو كانت كنيسة ثريّة وبيروقراطية، توفّر العديد من الخدمات بما فيها إغداق العطاءات على العلمانيين وتأمين جيش من الرهبان، بدل المحاضرين المتزمّتين الذين يبشرون الشعب بالانجيل ويوصونه بالطاعة؟[٤٩]» لا شك أن تحالف الأجهزة لم يتصدَّ بقوّة لتهديد مشترك، لكنه استطاع أن يلعب في الاتجاهين: استطاعت الكنيسة الرومانية أن تقاوم الضغوط حيث كانت الدولة قويّة، وقادرة أن تمدّ لها يد العون. من هنا كان إحراز النجاحات من قبل التيارات المعارضة للإصلاح في اسبانيا، وفي المدن ـ الدول في ايطاليا أو في فرنسا أكثر مما كان في أوروبا الشمالية. ومن هنا أيضاً هذه الصفحة الجديدة من تاريخ الدولة التي كتبت ضمن سياق مماثل! لقد تحالفت الدولة والكنيسة، ضد التهديد الكالفيني، ولم تعد الدولة تبني نفسها في مقابل الكنيسة، بل أصبحت تبني نفسها بالمؤازرة النشطة للكنيسة.

مع ذلك قد يكون من السذاجة ألا نرى في حركة معارضة الإصلاح سوى تحالف ظرفي ومحافظ، سوى حلف ضمني بين جهازين يستمدّان شرعيتهما من تفويض اللّه لهما، تجاه حركة دينية لا تتصوّر نفسها إلّا أنها ضد فكرة التفويض هذه. ونتيجة هذا الجدل، نستطيع القول إن الحركة المعارضة للإصلاح كانت أيضاً لحظة تكثيف وإبداع نَظَريين، تطمحان أساساً إلى اعادة رسم حدود المدى السياسي: فالكنيسة والمتحدّثون باسمها، من دومينيكانيين ويسوعيين خاصّة، نظراً لسعيها إلى تقديم حجج وأدلّة ضد كالفين، حرصوا على اطلاق خطابات جديدة

وحديثة حول الدولة.

لقد عُبّر عن رهان هذا الإنتاج المذهبي بتعليمات ثلاث: إنقاذ سلطة البابا، تعيين هدف المعارضة بعد. إعادة تنظيم صفوفها، إنقاذ سلطان الكنيسة، تجاه أولئك الذين يطالبون بقراءة فردية ومباشرة للكتب المقدّسة، والدفاع عن العقيدة والمؤسسة الكنسية ضد الموضوعة الهدّامة، موضوعة القضاء والقدر. هذه الرسالة التي أوكل أمرها إلى الإخوة المبشّرين وإلى جماعة المسيح لم تتطابق **مسبقاً** في كل النقاط مع دعوى الدولة: الدفاع عن الكنيسة لا يتساوى حتى ذلك الحين مع الدفاع عن الدولة؛ وخصوصاً أن ولادة هذا الفكر تزامن مع ولادة فكر ما وراء جبال الألب، وهو الفكر الذي وضع غالباً رجال الحركة المعارضة للإصلاح في وضعية توتّر تجاه أمراء أوروبا الكاثوليكية، مع ذلك وبعيداً عن تعقيد الإستراتيجية، ينبغي أن نعتبر أن الإنتاج الرمزي الذي نجم عنها قد كان له أثر انجاز بناء التصوّر عن الدولة، من بين أثار أخرى لا يمكن إهمالها.

لكن العمل الإبداعي كان عمل المدرسية الإسبانية لكلية سالامانك Salamanque، وبشكل أكثر هامشية لمدرسية الإيطاليين أمثال الكاردينال كاجيتان Cajitan(٥٠). من اللافت أن خطاب هذا الكاردينال من مقدّمات القديس توما ومن قراءة مسيحية لأرسطو التي كانت قد ساهمت، قبل ثلاثة قرون، في إرساء فكرة الدولة. لكن المسألة ليست عودة بسيطة: الجدّة تقوم على مَنْهَجَة بعض قضايا كان قد طرحها سابقاً القديس توما، كما تقوم على استعارة بعض الموضوعات التي كانت قد ميّزت قديماً الحياة الحديثة، التي كتب عنها دانس سكوت Duns Scot وغليوم دوكّام Guillaume D'occam . في الواقع إن التومائية المحدثة، تومائية حركة معارضة الإصلاح كانت هامّة، ضمن ثقافة السياسي المسيحية، سيما وأنها قد طبعت تركيب المقولات التي شكّلت، ضمن المذهب الدومينيكاني والفرنسيسكاني، أصل الفكرة الحديثة للدولة(٥١).

من أجل دحض الفكرة الكالفينية عن القدر، تناول اليسوعي مولينا Molina أطروحة النعمة الكافية وتوسّع بها، هبة اللّه لكل فرد، وعلى الإنسان أن يعرف كيف يتدبّر بها بجداراته الشخصية وبمؤازرة سلطة وسيطة هي سلطة الكنيسة(٥٢).

بفضل هذه النعمة لا يتمتّع الكائن البشري بالحريّة على هذه الأرض، بل يتاح له أيضاً بلوغ عقل أشياء هذا العالم ومعرفة العادل بنفسه دون اللجوء إلى الوحي. وهكذا ردّ اليسوعيون الإعتبار للعقل وفرضوا رؤية رومانية للحداثة[٥٣]؛ لكنهم ضد حركة الإصلاح، أعادوا كشف الحقّ الطبيعي كي يدينوا فيه لاحقاً بُعدَه العلماني. فالعدل ليس أبداً، كما لدى القديس توما، امتداداً لإرادة الله في الإنسان، إنه يتّخذ قواماً خاصاً به يجعل منه، في مولينية، (نسبة إلى مولينا)، علامة الحرية الإنسانية. ففي الحين الذي يرفض فيه كل من كالفين ولوثر فكرة العدالة الإنسانية ويطرحان ميراث الحقّ الروماني، نرى اليسوعيين، يسوعيي حركة معارضة الإصلاح، يعاودون إدراج قوانين الأمبراطورية القديمة ويشدّدون، باسم هذه الرؤية الإنسانية، على مفهوم أرسطو عن تعددية الدولة، مع تشكيكهم بفكرة الأمبراطورية المسيحية الشمولية.

هكذا أحرزت مسألة الدولة تقدّماً في كل أبعادها: من وجهة نظر داخلية، لأن اللاهوت الخاصّ بالنعمة الكافية أدّى إلى التعمّق بفكرة الشرعيّة الزمنية، كما أدّى إلى التبحُّر بالطبيعة العلمانية للمؤسسات التي تشكل امتداداً لها؛ ومن وجهة نظر برّانية، لأن حركة معارضة الإصلاح أدّت إلى تكوّن نظام عالمي تعدّدي، واختفت الحاجة لقانون سياسي آلهي وبالتالي شمولي، متطابق مع النموذج الأمبراطوري. من جهة أخرى ليس من قبيل الصدفة أن تكون المدرسية الإسبانية أيضاً، مع سواريز Suarez أو فيتوريا Vittoria، مهداً من مهود القانون الدولي، وبالتالي مهداً للإنتقال من النموذج الأمبراطوري إلى النموذج الدولاني[٥٤].

هذه الرؤية المدرسية للحرّية تتجلّى بشكل أكثر وضوحاً من خلال عملية إعادة بناء فكرة السلطة السياسية. فالسلطة السياسية، بعد أن أصبحت علمانية وبشرية نهائياً، لم تعد موصوفة بوظيفتها فقط، كما لدى القديس توما، بل اتّصفت أساساً بأصلها. فسواريز، المتأثر هذه المرّة بدانس سكوت وبغليوم دوكّام، يعتبرها تعبيراً عن **الإرادة** البشرية وعن **سيادة** الطائفة السياسية، أيّ أنها امتداد منطقي للتعمّق في اطروحة النعمة الكافية[٥٥]. وهنا نجد احدى المفارقات الرئيسة في الثقافة المسيحية الرومانية للسياسي: لقد اندمجت الطبيعوية والارادوية، في عصر

المدرسيّة من خلال قضية حرّية الفاعل، بعد تعارضهما بحدّة في نهاية القرون الوسطى. إنها الحرّية المراقبة من ضمن التومائية، لأنها تفترض تطابقاً مع نظام طبيعي؛ وحرّية مقيّدة من ضمن الفرنسيسكانية، لأنها لا يمكن أن تكون إلّا امتداداً قصيراً لإرادة اللّه؛ وحرّية مُمأسسة من خلال التومائية المحدثة لحركة معارضة الإصلاح، لأنها تقود الإنسان، هذه المرّة، إلى تأسيس المدينة بالتعاقد عن طريق تفويض السيادة. ويظهر فيتوريا Vittoria بخجل الفروق في هذا البناء، كي يشير إلى أن سلطة الملك، على الرغم من كون الشعب أمدّه بها، تختلف في طبيعتها عن السلطة التي تملكها الطائفة السياسية بأكملها، باذلاً جهداً للتوفيق بين نظرية العقد ونظرية مَلَكية الحقّ الالهي[٥٦]. وفي حين كان فيه لوثر يدرك السلطة خارج الحقّ الالهي، وكان كالفين يعلن عن نظام سياسي لا يكون شرعيّاً إلّا باللجوء إلى الشريعة؛ كانت المدرسية كحركة معارضة للاصلاح تضع لمساتها الأخيرة لابتداع نظام دولاني مستمدّ من عملية الإعداد التعاقدي لمؤسسات متطابقة مع العقل. وأهميّة هذا التركيب تقوم في التوفيق بين الحق الطبيعي والحق الذاتيّ، في الخلط بين المستوى العقلي والممارسة التعاقدية. غير أنه ينبغي التسليم بأن الفلسفة الحديثة للدولة إنبنت على هذا التركيب، بدءاً من فلسفة غروتيس Grotus إلى فلسفة الفكر التعاقدي للقرن الثامن عشر. قد يستوقفنا كل ما تدين به هذه الفلسفة للاهوت الذي إعتبر مشروعه بإفراط مشروعاً محافظاً فقط، في حين كان يسعى، تجاه انسانوية فردوية مطالبة بالإصلاح، لنشر الحرّية المؤسَّسية المعاكسة للإصلاح: إن عصر النهضة، من خلال المجادلات حول فكرة الحرّية، هو بامتياز فترة تهيئة الحداثات (جمع حداثة) الغربية وفترة تمايزها.

لكن إذا كان اللاهوت الروماني وثيق الصلة بفكرة الدولة، فإن ممارسة حركة معارضة الاصلاح تتعارض معه على الأقل حول نقطة: إن إحياء البابوية كان يتعارض مباشرة مع همّ الملك في أن يكون امبراطوراً في مملكته وأن يشرف على **كنيسته**، وبالتالي أن يوجّهها. فنجاح فكرة الدولة لا يفترض فقط القضاء على الامتيازات التي كانت تتمتع بها الكنيسة، وخصوصاً الاستقلالية في تشريعاتها الخاصة، والتي اهتزّت بقوّة منذ فيليب لوبل Philippe le bel، بل يفترض، في

الواقع، رؤية متجدّدة وثنائية للكنيسة، وهي رؤية اتّخذت كل قوّتها غداة إصدار مرسوم بورج Bourges البرغماتي، وهو المرسوم الذي يجعل الكنيسة، باعتبارها هيئة متزهّدة، موجّهة من البابا، في مواجهة الكنيسة باعتبارها هيئة سياسية، بمعنى أنها جماعة بشرية زمنية، لا يمكن أن تقصي نفسها عن الدولة دون أن تعرّض للخطر مركزية الوظائف السياسية، التي تطمح الدولة لها[٥٧]. وهكذا تندرج الغالّيكانية (حركة دينية دعت إلى استقلال الكنيسة الإدراي) حتماً ضمن ثقافة التمايز، وهي التي ميّزت بين ميدان الإيمان الخاص بالكنيسة والمجامع الدينية والبابا، وميدان التنظيم الزمني العائد إلى اختصاص الملك واختصاص البرلمان.

إننا نجد هذه الثنائية ضمن فكرة الميثاق بالذات وضمن الممارسة الميثاقية الفعلية: في ميثاق بولونيا (العام ١٥١٦) الذي حدّد بعناية صلاحيات البابا وصلاحيات الملك فيما يختص بتعيين الأساقفة، وفق ما ينصّ عليه الحقّ الكنسي أو الحق الملكي؛ أو في ميثاق ١٨٠١ الذي ميّز بين الدين الكاثوليكي بإعتباره دين عبادة أكثرية الفرنسيين، والدين الكاثوليكي بإعتباره سلطة تؤازر نظام الدولة في فرنسا[٥٨]. إنها ثنائية عاد إليها المذهب الغالّيكاني الرسمي عندما اعتبر بوسيه Bossuet، في **عظة حول وحدة الكنيسة** (١٦٨١)، أن الكنيسة والدولة سلطتان قضائيتان متباينتان، وهو يأمل ببساطة ألا تنظر كل واحدة للأخرى «بعين الحسد[٥٩]». إن الأمر، مذاك، تناول تحالف الأجهزة وليس وحدتها، الحماية المتبادلة وليس الإندماج، وهو التحالف الذي يؤدّي بالكنيسة إلى وضع قوّتها في خدمة النظام السياسي الشرعيّ ويدفع الملك إلى محاربة كل هرطقة، بحدّ السيف - ولم تستثن الجنسينية Jansenisme. وأخيراً إنها ثنائية تعيّن بدقّة الفرق بين المذهب الانكليكاني، حيث لا تشكّل تمييزات كهذه أيّ معنى، وبين المذهب اليوسفي الروسي الذي كان يرى بأن فكرة المدى السياسي المتميّز لم تكن بعد قد تأسّست، وأن الكنيسة، لهذا السبب، وعلى الرغم من نفوذ الأمير أو القيصر، تستطيع أن تضطلع بقسط من استقلالية التشريع وإدارة شؤونها، وهو أمر كان مستبعداً منذ زمن طويل في النموذج الدولاني الغربي.

إن مأسسة هذه الثنائية ضمن سياق حركة معارضة الإصلاح يمكن أن تظهر

وكأنها مفعول منحرف، لأن الدولة استفادت، أكثر من روما، من **عملية التطوّر** التي قادتها مدرسية النهضة، فهي في الواقع من ضمن منطق نموذج ثقافي يُقلّص كل إعادة تحديد للمدى الديني إلى حدود المدى الدولاني الذي يضيق دون انقطاع. ولم يكن تخلّي الغالّيكانية عن هذه المأسسة من فعل استراتيجية بابوية متطرّفة، ولم يكن تخلّيها فقط بطريقة هامشية. فالمأسسة تتوقف خاصة على استراتيجية الكنيسة في فرنسا وعلى استراتيجية الكنائس الوطنية الأخرى، التي حوّلت سياسة دعم الدولة إلى سياسة نقدية اشتدّت يوماً بعد يوم، بمبادرة الأحرار أوّلاً الذين التقّوا حول لامينّيه Lamennais، وفيما بعد بمبادرة المسيحية الاجتماعية. ولقد حوّلت تدريجياً هذه الاستراتيجية، التي اتّخذت كل مداها في القرن التاسع عشر، ثنائية التحالف إلى ثنائية تعارض، والتمايز إلى فرقة. إنه نمط من «النزاع التوافقي» ومن الاستمرار ضمن صيغ تفكير وعمل، لأنه يفترض الجهد نفسه من أجل تحديد مدى سياسي متباين عن المدى الديني، وهو يفترض الاستراتيجية نفسها لحماية المصادر العائدة لكل تنظيم من التنظيمات.

وهكذا نرى أن الإرث اللوثري وإرث حركة معارضة الإصلاح قد مهّدا السبيل للبناء الدولاني، فالدولة، ضمن التراث الالماني كما ضمن التراث المسيحي الروماني، فرضت نفسها باعتبارها طائفة من الأفراد وبإعتبارها مؤسّسة متمايزة، قائمة كشخص تشريعي متميّز، تمتلك حقّها الخاص، وفق تراث يتعارض مع نموذج التطوّر الانكلو ساكسوني.

لكن البناء اللوثري للسياسي لعب دوراً هاماً في تشكيل المدرسة التشريعية الألمانية التي كانت تتصوّر الدولة، على غرار جيرنيغ Jhering أو جيلّينك Jellinek، كونها مجسّدة للطاقة العظمى والمطلقة، وهي بهذا سابقة على الحق ومنتجة للحقّ[٦٠]. هذا الحقّ لا يكون حينها سوى حقّ إيجابي وليس أبداً حقاً طبيعياً، ولا يقيد الدولة إلّا بلعبة الإرادة الخاصّة لهذا الأخير. لكن التقليد الفرنسي، حتى ولو استوحى جزئياً حتى هذه الرؤية، فإنه قد أدخل من جديد سلسلة كاملة من الموروثات المستمدّة من الثقافة المسيحية الرومانية، تجاه هذه الفكرة عن القدرة الشعبية: فكرة الحق الأعلى الذي يسبق الدولة، وهو الحقّ الناتج عن الوعي

الاجتماعي لدى دوغيت Duguit أو الذي يتّخذ صورة حقّ دستوري يعبّر عن رضى الأمّة لدى كارّه دي مالبرغ Carré de Malberg؛ أيّ الإستناد إلى العقد الاجتماعي، المبدأ الثوري للسيادة القومية أو أخذ القيم الإنسانية الأساسية بالحسبان بما يكشف الحدود التي يمكن أن تصل إليها فكرة الحقّ الايجابي كما فكرة الدولة المنتجة للحقّ(٦١)، حتى بالنسبة لسيد ستراسبوغ Strasbourg.

الإسلام والتحديث

إن برنار لويس Bernard lewis يشدّد على مظهر محسوس من مظاهر التحديث في العالم الإسلامي، عندما يشير إلى أن كلمة **بدعة** التي تدلّ في العربية على الإبتكار تحمل مفهوماً سلبياً، أو، على أقل تقدير، تثير الريبة بتضمّنها الاقتداء بالكافر(٦٢). فالتحدّي الذي واجه الأمبراطورية العثمانية، في نهاية القرن الثامن عشر، كان يتضمن الاستيراد الكثيف لنموذج فرض نفسه على الباب العالي، على الصعيد العسكري كما على الصعيد التقني أو المعرفي. فبعد أن أصاب الوهن الأمبراطورية الإسلامية في البحار، وبعد أن هُدِّدت على الأرض وأصبح لها بدائل على الصعيد التجاري، هذه الأمبراطورية اكتشفت أهميّة التحديث، وبشكل رئيسي عندما وعت تفوّق الآخر في شتى المجالات. مذ ذاك أصبح تحديث الذات يعني استعادة الوسائل التي كانت تشكّل هيمنته، من الآخر الذي يواجهه(٦٣). ولم تكن في أي وقت، على الأرجح، فكرة التحديث مرتبطة هذا الارتباط الوثيق بفكرة توحيد العالم الإسلامي حول تحدٍّ مشترك، مخلوقٍ في الخارج، ولا يمكن الخلاص منه إلّا بالطرق التي ابتكرها هذا الآخر في الخارج.

بالطبع لم يفهم المصلحون الأوائل هذه المعطيات؛ وهي التي ما انفكّت تذرّ الرماد في العيون وتشيع الإبهام. والأخذ عن الغرب لا يمكن أن يتمّ إذاً إلّا في المجالات العسكرية من أجل حماية قوّة الإسلام. فانفتاح العالم الإسلامي تُرجم في الفترة الأولى بإنشاء مدارس للضباط، مثل مدرسة أشكو دار للهندسة التي انشئت في العام ١٧٣٤، أو بطلب سفن من المصانع البحرية لأوروبا المسيحية(٦٤). أضف إلى هذا أن الاقتداء بالآخر يجب أن ينحصر نظرياً بالمعرفة وبإستخدام مناهجها من أجل حماية هوّية الإسلام الحماية الأفضل: هكذا تكون

الحداثة قد انبنت كأداة عالمية قابلة للإستعمال من قبل مختلف الثقافات. فحركة التأرجح التي هزّت العالم الإسلامي في نهاية القرن الأخير تعود، على الأرجح، إلى المصاعب التي أثقلت هذه الرؤية. ويمكن أن تعود هذه المصاعب إلى فشل المصلحين الأوائل الذين لم يتوصلوا إلى صياغة نظرية عن هذا التركيب الاحتمالي، تركيب الأدوات الغربية مع الهوّية الإسلامية، وقد تسند هذه المصاعب أيضاً إلى تطوّر المناخ الفكري والسياسي الذي جعل من الغرب عدواً، من المستحسن التصدّي له بحداثة مختلفة.

علاقات الإسلام مع الغرب

إن المحاولات الأولى للأخذ عن الغرب قام بها المصلحون: محاولة سليم الثالث Salim 111، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر من حكم الأمبراطورية العثمانية (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧)؛ ومحاولة محمد علي، في مصر التي كانت قد خرجت للتوّ من الفتح الفرنسي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩)؛ ومحاولة أحمد بك، الذي حكم في تونس المنفتحة على أوروبا (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥). وأن تكون على المستوى نفسه من الحداثة مع الغرب كان يعني، في البدء، أن تسافر إلى هذا الغرب، وأن تفوّض السفراء، كما فعل الباب العالي، وأن يرافق هؤلاء السفراء أمناء سرّ شباب، يعملون عند عودتهم، في الإدارة العثمانية، وإن تمّ ارسال طلائع الطلبة؛ وقد تمّ ذلك منذ بداية القرن التاسع عشر[٦٥].

عند حدود هذه الإتصالات الأولى يتموضع أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى ـ الفاعلون والمفكرون: رفاعة رافع الطهطاوي، في مصر (١٨٠٧ ـ ١٨٧٣)، إبن أبي ضياف (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) وخير الدين (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) في تونس. فكتاباتهم المتقاربة إلى حدّ بعيد تكشف عن إرادة في التحليل والتركيب وعن المفارقات التي توصلوا إليها والتي قادهم إليها هذا الوهم، وهم التوفيق الممكن بين مواد غربية وإيمان إسلامي، بين تأكيد وفائهم للشريعة وتقنية ممارسة الحكم ونوع حياة اجتماعية عاينه هؤلاء خلال إقامتهم في أوروبا[٦٦].

فلقد صوّر الطهطاوي أوروبا على أنها «أهل التمدّن»، بمعنى أنها أهل العلم وليست أهل الحقيقة. لذا على المسلم أن يهاجر إلى القارّة المسيحية كي يستدرك

تأخّره وكي يتخلّص من جهالته، وليس من شريعته، وإنما كي يطّلع على سلسلة من التقنيات والمعارف الأدواتية: التلغراف، سكة الحديد، وكذلك الإدارة، وطرق الحكم، والعدل أو البوليس[٦٧]. فالإصلاح عن طريق الإحتكاك بالغرب يعني إذاً إمكانية وضع الوسائل، التي تتيح وقف الانحطاط، بتصّرف المجتمعات الإسلامية. وقد كتب خير الدين التونسي عن هذا الإنحطاط: إنه ناجم عن ضعف إقتصادي وعسكري، وهذا الضعف يُعزى بدوره إلى نضوب في التربية، الناتج عن التراجع في المؤسسات السياسية التي تفتقر إلى الحرّية والعدالة.

إننا هنا تجاه نقطة حسّاسة من الفكر الإصلاحي: التشخيص البسيط الذي قام به خير الدين يتضمن حتماً النقص في عدد المدارس، لكنه ينطوي أيضاً على إدخال المؤسسات السياسية الغربية ـ إنما بشكل محدود وحذر. وللمرّة الأولى يستعمل المصلح التونسي كلمة دولة بمعناها الغربي للدولة الحديثة، المتميّزة عن دولة الأمير، كما أدخل في اللغة السياسية تعابير الليبرالية السياسية والحقوق السياسية[٦٨]. ولقد دعا إبن أبي ضياف إلى مراقبة السلطة السياسية والإشراف عليها، **وانكر كون السلطة المطلقة عاملاً من عوامل الثورة، والركود الإقتصادي وتراجع العادات**[٦٩]. زد إلى ذلك أن الطهطاوي قد ترجم إلى العربية الشرعة الدستورية الفرنسية كما ترجم مونتسكيو Montesquieu وروسّو Rousseau ونشر في العام ١٨٣٠ مؤلَّفاً حول المؤسسات البرلمانية الفرنسية (تخليص الأبريز إلى تلخيص باريز[٧٠].

لكن خير الدين سعى في الوقت عينه إلى تبيان أن نجاحات الغرب لا ترتبط بالمسيحية ولا بقيمها؛ وذكّر إبن أبي ضياف بأن السلطة الوحيدة المطلقة ليست سلطة الناس بل سلطة اللّه، كما ضمّ الطهطاوي إلى ترجماته بعض كتابات ابن خلدون وفخر الدين الرازي، كما كتب ترجمة حياة النبي محمد[٧١]. فالمسألة إذاً ليست مسألة تطاول على ثقافة السياسي الإسلامية، بل هي مسألة تحديث هذه الثقافة، أي جعلها ثقافة راهنة **بتطعيمها** بتقنيات غربية. فخلق مؤسسات عادلة كان يعني، بالنسبة لهؤلاء تقييد سلطة الملك بواسطة القانون وبواسطة الشورى. والحال أن الطهطاوي يطرح المسألة الأخيرة على أنها شورى العلماء التي يعتبرها تعبيراً من

تعبيرات معارضة السلطة التي تمنّاها مونتسكيو. وعندما يتكلم إبن إبي ضياف على البرلمان، فإنه يفعل ذلك من أجل انشاء مجلس يعبّر عن إجماع الامّة، ويشكّل «رابطة محبة» بين الحاكمين والمحكومين[٧٢]، هذه الرابطة التي تتجلى في الغرب بأشكال وتقنيات مختلفة، لكنها في أي حال لا تتخذ فكرة السيادة ولا حتى فكرة التمثيل. لهذا نجد أن فكرة المؤسسات الحرّة لدى الطهطاوي تتوافق مع الدعوة إلى دولة ينبغي أن تكون قوّية سيما وأن عليها أن تقاوم القوى الأجنبية. فـ «تحديث» المؤسسات السياسية لا يشكّل غاية بحدّ ذاتها: إن عملية التحديث مطلوبة كتقنية تفسح المجال أمام تقدّم التربية والإقتصاد والقدرة السياسية، وهي خاضعة لرؤية سياسية مستمدّة من الإسلام، وهكذا تجد قيودها في الخضوع لغائية تسمو عليها[٧٣].

وقد نجد هذه الحجّة جليّة واضحة على الصعيد الحقوقي: يسلّم الطهطاوي بأن القوانين يمكن أن تتغيّر مع الظروف وتتكيّف معها، معتمداً في ذلك على النظرية التقليدية، نظرية القوانين في الإسلام. لكنه يشدّد، في الوقت نفسه، على أن هذا التكيّف يجب أن يتمّ الاشراف عليه من قبل العلماء وأن يكون خاضعاً لمشيئة اللّه ولتحقيق رخاء الأمّة[٧٤]. لكن إبن إبي ضياف يذهب، في الواقع، أبعد من ذلك، عندما يدعو إلى قانون يقيّد ممارسة السلطة، موضحاً بطريقة مرنة أن كل ما يوصل إلى الخير لا يمكن إلّا أن يتطابق مع شريعة اللّه، لكنه يؤكّد مع ذلك وحدانية مبدأ الشرعية والانتقال الضروري بواسطة فكرة مشيئة اللّه لإرساء قواعد العدل.

قد لا نصاب بالدهشة أن يكون قد عُبِّر فلسفياً عن هذا العمل التأليفي من خلال فكرة التوفيق الضروري بين الشريعة والعقل ـ وهي فكرة تقليدية أيضاً[٧٥]. فالعقل هبة من اللّه ولا يمكن إلّا أن يكون متوافقاً مع كلام اللّه. فعلى الإنسان أن يتعهّد العقل بالرعاية ويصقله كأداة معرفة، كوسيلة لبلوغ التقنيات التي استطاع الغرب أن يخضعها. فالطهطاوي وخير الدين يعلّقان أهمّية خاصّة على إنشاء مدارس، وعلى إعداد موظّفين أكفاء. لكن اللّه، في المطلق، لا علاقة له أبداً بقوانين العقل ولا بقوانين العلم: لا يمكن للعقل ولا للعلم أن يكونا أكثر سمواً من

الشريعة، ولا يمكن أن تشكّل الحداثة مبدأ عالياً، قابلاً أن يقوم كغاية بحدّ ذاتها.

بالإجمال، إن الموضوعة الوحيدة التي سجّلت قطيعة مع التراث كانت موضوعة الأمّة، التي دمجها إبن أبي ضياف والطهطاوي خصوصاً كمقولة سياسية، وربما بطريقة أقلّ سطحية وأقلّ تقييداً من المقولات الأخرى المستوردة التي تصدَّيا لها. لا شك أن المصلح المصري تميّز بطرح الموضوعة القومية التي طرحت في أوروبا القرن التاسع عشر، وقد دعا إلى محبة الوطن وكأنه يدعو إلى قسم من عقيدة دينية، مستعيداً من مونتسكيو فكرة الطائفة السياسية التي يقتضي أن تكون محدّدة والتي لا تتوافق، من حيث كونها كذلك، مع فكرة الأمّة، التي قد تكون مجزّأة. ففكرة الوطنية كما طرحت في مصر، حتى لو ظلّت مرتبطة بالدين، عرفت البروز وسجلت بالتالي جدّة[٧٦].

والحال أن هذه الفكرة عن الوطنية وجدت من يتعمّق فيها مقتفياً أثر الطهطاوي والمصلحين الأوائل، وبانت كأنها إرث لهذا التيار التحديثي الأوّل.

هكذا ينبغي أن نقوّم إنشاء صحيفة **الوطن** في مصر، في العام ١٨٧٧، كما ينبغي أن ننظر إلى مقالات وأعمال حسين المرصفي الذي تجاوز الطهطاوي فاعتبر الأمّة، مجموعة بشريّة مبنينة برابطة ليست بالضرورة دينية، وهو الذي أعلن فكرة العروبة[٧٧]. فالإسناد المطّرد إلى الواقع الوطني لم يعد مثار جدل، بل أصبح القاسم المشترك لمجموعة الفاعلين، مهما كانت تطلّعاتهم: إذا اقتصرنا على مصر وحدها، فإننا نجد ذلك لدى تلامذة عبده المجدّدين، لدى زغلول وحزب الوفد، الذي ساهم في انشائه، كما لدى عبدالناصر وأنصاره في مرحلة لاحقة[٧٨].

على ضوء ما تقدّم، ندرك المعنى العميق للحركة الإصلاحية التحديثية، كما ندرك حدودها. فهذه الحركة، المعدّة أساساً للبحث عن فاعلية سياسية، أنتجت وجدّدت ضمن الإطار الوحيد، إطار الإسهام في توطيد القدرة السياسية للأنظمة الوفيّة للشريعة الإسلامية والمتصدّية للتحدّي الأجنبي. من ضمن هذا المنظور نستطيع القول إن بناء الفكرة الوطنية لم يكن بناءً حاسماً وقاطعاً، بل ما انفك يعلو ويتعزّز كلّما أصبحت السيطرة الغربية فعلية وفعّالة، وخاصة عقب الإحتلال البريطاني لمصر في العام ١٨٨٢. حينها وفي ذروة الحرب لم يكن باستطاعة

المفكّرين الإصلاحيين وورثتهم سوى مواجهة الغرب بمبدأ السيادة الوطنية، وهو المبدأ الذي كان الغرب قد صاغه. وإذا كان العمل، حول هذه المسألة، يبدو أكثر صلابة وأكثر واقعية منه في ميادين أخرى، فذلك يعود إلى أن فكرة الأمّة هذه قد قلبت حقاً المقولات الكلاسيكية عن السياسي في الإسلام. مع ذلك يبدو أن تقسيم الأمّة قد اتّخذ صفة رسمية: بدأ كل من الطهطاوي والمرصفي ومصطفى كامل يتكلّمون على أمّة مصرية؛ وفكرة ابن خلدون عن العصبية تفوّقت على فكرة الدين، للدلالة على الجماعة الوطنية، وهي الفكرة التي أمّنت لهذه وجوداً دنيوياً ظاهراً.

لكن الضرر كان خطيراً إلى حدّ كبير دون أن يعلن عنه. فلقد ازداد الإبهام ـ وما انفكّ يزداد ـ بين الإسناد إلى الأمّة المصرية والإسناد، المتزامن، إلى الأمّة العربية وبالتالي إلى الأمّة الإسلامية. والعقيدة الوطنية التي استمدّت أصلها فعلياً من هذه الحركة الإصلاحية لم تتوقف عن إظهار نفسها على أنها تحت الإسلام وجامعة له: كل شيء يحدث وكأن هذه الثنائية في الإسناد تعبّر عن رفض القطيعة مع رمز ثقافي لا يزال جاذباً، كي يتحدّد بالنسبة للآخر. والبرهان على ذلك أن فكرة الأمّة لم تتخلّ اطلاقاً عن مرجعيتها الإسلامية: إنها (أي فكرة الأمّة) تستبعد غير المسلمين لدى المرصفي، بينما يبذل مصطفى كامل جهداً كي يبيّن أن الإسلام «وطني وعادل[٧٩]»، وعبدالناصر بالذات يضع الدين الإسلامي في موقع **يتجاوز** الأمّة العربية[٨٠].

أضف إلى هذا، أن الأمّة لا تعود إلى فكرة السيادة إلّا بالنسبة للأجنبي وتجد نفسها متحلّلة من فكرة سيادة الجماعة الوطنية التي تصنع صنوها من ضمن الثقافة الغربية. فالمشاركة السياسية التي يطمح لها الطهطاوي ويتمنّاها ليست سوى وسيلة، كما في التربية، مخصّصة لتنشيط عملية **التعبئة السياسية** التي تبقى الواجب الأوّل للمؤمن، وليست وسيلة لتشكيل سلطة نهائية تحلّ محلّ سلطة اللّه. ومن جديد، نرى أن الأخذ عن الغرب محصور بأطر معيّنة: دون أن نغمط الواقع حقّه في اثارة النزعة القومية العربية، نلاحظ أن هذه النزعة ظلّت إصطفائية، لفترة، وبالتالي أعيد بناؤها من جديد وبقوّة. فعمل الإصلاحيين ينتمي إلى علماء ثلاثة،

ميّزوا بين حداثة صالحة وحداثة طالحة، بين حداثة مباشرة وحداثة مؤجلّة، بين حداثة عالمية وحداثة خاصّة بالغرب وحده. لقد نجم عن العنصر الأوّل، لكل واحد من هذه الخيارات الرؤية الأولى للأمة في العالم الإسلامي؛ وغالباً ما تبنى هذه الرؤية لاحقاً الأتوقراط التحديثيون. ولم يتمّ تجاوز هذه الرؤية إلّا بطريقتين، إما من الخارج، انطلاقاً من فكر عربي يستوحي المسيحية، وهو أمر ندين به خاصة إلى كتّاب **النهضة** وإلى مؤيّديهم أنصار العلمانية كحزب البعث؛ وإما من الداخل بناءً على مبادرة النزعة التجديدية أو الإسلاموية.

ضد الغرب

لقد شكّلت نهاية القرن التاسع عشر منعطفاً في فكرة الحداثة في العالم الإسلامي. في تلك الحقبة لم يعد التحديث يعني اطلاقاً الأخذ عن الغرب للإنتفاض على انحطاط الشرق، بل يصبح يعني مواجهة الغرب بحداثة خاصة بالإسلام. ففي مدى سنتين أصبح موطن الطهطاوي وموطن خير الدين خاضعين للقانون الغربي، البريطاني أو الفرنسي؛ مذ ذاك كان لا بدّ من مواجهة هذا القانون بنظام آخر، بحداثة أخرى، ناتجة ليس عن عملية تركيب والتي تبيَّن أنها متناقضة وغير مجدية، بل عن جهد مبذول لإحياء مبادىء الإسلام وجعلها مبادىء حداثة.

مرّة أخرى نرى أن النزعة التجديدية تنبني على تشخيص قريب من تشخيص الإصلاحيين، إنما عن طريق الدعوة إلى حلول متعارضة(٨١).

فجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) يشدّد في تحاليله وأعماله على نقد الجهل والظلامية، التي يستعيدها عن المصلحين؛ ويشير محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، من جهته، إلى وضعية الإنحطاط التي يعيش فيها العالم الإسلامي، ويرذل رشيد رضا (المتوفى في العام ١٩٣٥) السلبية والعجز اللذين يشهد عليهما. وتقوم الجدّة هنا على مسلّمة تصقل رؤية جديدة عن العلاقة مع الحداثة: إن الإقتداء بالغرب مرفوض كما أنه غير مجدٍ. ويباشر الأفغاني بنقد النقل عن الغرب والذي يفضي مباشرة إلى الإعتراف بتعدّدية الحداثات. وهو بذلك يرتبط من جديد مع الرؤية الكلاسيكية التي تنكر كل بدعة تقوم على الإقتداء بالكافر. فالأمة قد عرفت في الماضي التطوّر الاجتماعي، والعقل والوحدة: ينبغي عليها أن تعاود معرفتها كي

تتبيّن أجوبتها الخاصّة عن تحدّي الحداثة، هذه الأجوبة التي يجب أن تتطهّر بالمقابل من آثار الماضي. لكن الشيخ محمد عبده، الأكثر حرصاً على القوانين، ينطلق من إنكار المجتمع الثنائي الذي هو على صورة مصر محمد علي والذي يعيش على عدّة مزدوجة من القوانين، الإسلامية والغربية، وهو يلاحظ إخفاقها، أيّ عدم جدواها وعدم تماسكها. وبعد أن يتوسّع في بحثه يرفض المحاكاة ويعتبرها «نيراً»[٨٢].

لقد أصبح السلوك تجاه الغرب جديداً: ينتقد الأفغاني، في دحض الماديين[٨٣]، الأطروحات التي تناولها بتوسّع الهندي أحمد خان باهادور Ahmad Khan Bahadur، وهو العلّامة الذي كان يطمح إلى تقديم تعليم العلوم المكتسبة عن الغرب على تعليم القيم الدينية؛ أضف إلى هذا، أن الأفغاني سعى، على أثر زيارة لأوروبا، للتصدّي للعقلانيين الغربيين (راجع حواراته مع رينان[٨٤] Renan) من أجل إقامة رؤية مغايرة عن العالم الحديث. ومن جهته، وضع رشيد رضا، وهو الذي بقي في الشرق، حدّاً لهذا التقليد من الإحتكاك، مقدّماً هكذا، ولو متأخراً، نقداً أكثر منهجية لمحاكاة النماذج الخارجية. بعد ذلك، أصبح هذا النقض ليس فقط قاعدة إدانة للاجنبي وللعمل السياسي، عمل أولئك الذين يستوحون من الأجنبي، بل الأساس الجديد لفكرة الحداثة. ولم تبق فكرة الحداثة وحيدة الجانب، بل أصبحت متعدّدة بتعدّد الثقافات؛ ولم تعد تنبني إنطلاقاً من وصفاتٍ اكتشفها الآخر، بل إنطلاقاً من تحدٍ مزدوج: التحدّي الناجم عن حداثة الغرب، والتحدّي الذي يعود إلى جهد المجتمعات التي تعيش، من خلال تخلفها، متخلّية عن المبادىء التي تشكّل حيويتها.

لقد أضحت هذه الرؤية الجديدة كلما تجاوزت تناقضاً، خلقت منه آخر. لقد كان عليها أن تتجاوز مسلّمة المصلحين الهشّة، الذين كانوا يبنون الحداثة بطريقة تجريبية، بتمييزهم اعتباطياً بين ما هو قابل للإقتداء وما ليس قابلاً، وبين الوسائل والغايات. كما جعلت هذه الرؤية رسمياً فشل الإزدواجية التي كانت ساذجة طوراً وطوراً وقحة، وهي التي جعلت حكم **العلماء** يتعايش مع الإدارة الحديثة، والأرستقراطية تتعايش مع الدعوة إلى المشاركة. غير أن هذه الرؤية أعادت بناء

فكرة الحداثة على إبهام جديد لم يستطع أي من التجديديين أن يزيله فعلاً: أن تكون حديثاً تجاه الآخر، هل يدفع ذلك إلى التنافس مع الآخر أم إلى استبعاده؟ هل يعني رفع التحدّي الذي يواجهنا به الآخر، وبالتالي القبول حتماً، إن لم يكن ببعض المحاكاة، فعلى الأقل القبول بالسلوك المشترك؟ أم يعني إيجاد حيوية «العصر الذهبي» من جديد للوصول إلى تعريف الذات بشكل أفضل تجاه الآخر؟ في الحالة الأولى، تمّ انقاذ التصوّر عن الحداثة، لكن نقد **المحاكاة** ظلّ محدّداً؛ وفي الحالة الثانية، بقي هذا التصوّر علامة الخصوصية الغربية. ويبدو أن هذا التجاذب طبع تاريخ التيار التجديدي كما طبع تاريخ التيار الإسلاموي الراديكالي الذي ينجم عنه في الوقت الراهن.

إن العلامة الأكثر وضوحاً لهذه «التجديدية» هو بناء الإسلام ليس فقط كدين، بل **كحضارة**؛ فإسناد الإسلام إلى الحضارة يبرز بوضوح إسناده إلى الدين لدى الأفغاني، الذي يجد في هذه التجديدية مجموعة من الضوابط والقيم والمبادىء الخلقية الضرورية لإزدهار **الامة**. فالأفغاني يضع العالم الإسلامي في مقابل الغرب كي يشير إلى أن هذا الأخير لم يعرف التقدّم إلّا بتحرره من المسيحية. لكنه بالنسبة للمسلمين يعتبر بأن الدين يفرض نفسه ليس فقط كعقيدة في المقدّس، بل كمكان للتضامن الاجتماعي، للهوّية ولبناء التقدّم[٨٥]: لقد تمّت إعادة إدخال المسلّمة الواحدية ضمن الثقافة الإسلامية بعد عمليات التردّد من قبل المصلحين الأوائل. وهكذا أصبح الإسلام يتحدّد على صيغة الإستبعاد تجاه الآخر، بمعنى إطّراح الغرب، وفي الوقت نفسه كمبدأ إيجابي، أي كقاعدة بناء نموذج جديد للحداثة. ونجد الموقف نفسه لدى عبده الذي يعلن استحالة جعل الضوابط والقوانين دنيوية في العالم الإسلامي، ولدى رضا الذي يرى بأن الحضارة الحديثة تتطابق مع إسلام حقّ ونقي، يحثّ بطبيعته على العمل والجهد. ولقد تكوّن من هذين المصدرين المبدآن الأساسيان اللذان انبنت عليهما الفكرة التجديدية للحداثة: من جهة، إعادة بناء **الوحدة** كعنصر قوّة وانتصار؛ ومن جهة أخرى، إعادة فتح باب **الاجتهاد**، أي القيام بجهد لتكييف شريعة اللّه مع المعطيات الجديدة.

ففكرة الوحدة هي الفكرة المركزية لدى هؤلاء المفكّرين الثلاثة؛ فمؤلّف

محمد عبده الرئيسي والذي يحمل عنوان «رسالة التوحيد» لا يترك مجالاً للغموض[٨٦]، كما لدى الأفغاني في اطروحته المركزية والتي تبقى اطروحة جامعة اسلامية: إن تأخّر العالم الإسلامي عن أوروبا يعود إلى ضعف الامّة التي فقدت وحدتها. فالعمل المرتجى هو أوّلاً إعادة بناء هذه الوحدة التي تجدّد قوّة هذه الأمة وقدرتها. فالأفغاني لا يتناول مطلقاً فكرة تجزئة طائفة المؤمنين، التي كانت مقبولة من بعض المصلحين، بل هو يؤسّس لأطروحة عن التحديث معاكسة في المبدأ، وهي الأطروحة التي تُعتَبر على هذا المستوى، بمثابة إعادة اكتشاف للهوّية وتجديد للقدرة: هذا الاصرار على الوحدة، بالإضافة إلى كونه يتطابق مع رمز (كود) ثقافي قديم، يشكّل الوسيلة التي تسمح بعدم الفصل بين النظريتين المتناقضتين عن الحداثة، الموجودتين ضمن الأطروحة التجديدية التي استخلصناها سابقاً. لقد نجمت عن كل هذا مواقف عملية أكثر منها نظرية: مواقف الأفغاني العملية ـ، الذي انتقل إلى أفغان، وهو الإيراني الأصل، وجاب العالم العربي والأمبراطورية العثمانية لإنشاء جمعيات سرّية وللجهاد من أجل الوحدة ـ ومواقف امراء العالم الإسلامي الذين كانوا في الغالب يسترون فشل استراتيجية التحديث بالدعوات إلى الوحدة، أو بإستراتيجيات «الاتحاد الشامل» التي لم تكن تدوم غالباً إلّا مدّة الخطاب.

قد نجد الخطاب نفسه لدى رشيد رضا الذي يطالب في كتابه الرئيسي «الخلافة» بإعادة إحياء مؤسسة الخلافة، كما كانت في «عصرها الذهبي»؛ وهي الأطروحة التي ينبغي عدم تأويلها على أنها تأسّف على المؤسسات العثمانية التي كانت في طريقها إلى الانهيار؛ إذ المؤلف كان يرفض النزعة المحافظة، ولا تأويلها على أنها علامة من علاماته التقليدية المفرطة؛ بل علينا أن نفهم الطرح كونه إرادة هادفة إلى إعادة إحياء خلافة «الراشدين»، وتجديد الوحدة التي كانت تلك الخلافة قد كرّستها، كي يتمّ الالتزام، بشكل أفضل، بجهد التحديث. ويعتبر رضا أنه إذا كان قد عُبّر في الغرب عن التحريض على الفعل وعلى الخلق بفكرة الأمّة، فإن هذا الأمر يتمّ في العالم الإسلامي بالتطلع إلى الوحدة وبزوال اللعبة الخصوصية لمختلف الرجال الأتوقراط الذين يتقاسمون دار الإسلام.

كان ينبغي أن تستكمل هذه الدعوة المتجدّدة للوحدة بتجديد القوانين، عن طريق تكييفها مع العالم الحديث، وفق مسيرة تؤدّي، هذه المرّة، إلى رؤية عن الحداثة، أكثر تشدّداً وأكثر اثارة للنزاع، لأنها تتضمن، من خلال عملية إعداد الضوابط والمقاييس، إختيار سياسيين وإختيار نماذج محدَّدة للمجتمع. لذا يدعو الأفغاني إلى اعادة فتح باب **الاجتهاد**، الذي أقفل منذ العهد العباسي، والذي أصبح ضرورياً لمجابهة معطيات العالم الحديث. لكن محمد عبده، كفقيه، كان أكثر جرأة إذ دعا إلى **التلفيق**، الذي يقوم على اختيار تأويل شريعة اللّه تأويلاً يكون أكثر تطابقاً مع متطلبات العالم الحديث[٨٧]. فالتلفيق، المستند على الشريعة، يتجنب الاقتداء بالسلف، بل هو يسمح، بفضل عمل التأويل الذي يقوم به **العالم**، بإدخال ممارسات ومواقف عملية مأخوذة عن العالم الغربي، وإقامة الدليل على صلاحها وفاعليتها ويضرب محمد عبده مثلاً على ذلك إلغاء العبودية، موحياً بذلك بأن **التلفيق** لا يتجاوب فقط مع مقتضى الضرورة، بل يتجاوب مع تبنّي رؤية عن الحداثة تمتدّ لتطول البناء الخلقي والمعياري لهذه الحداثة. هذا الموقف التشريعي العملي يفرض موقفاً حاسماً، بخلاف السعي للوحدة، لأن ذلك يقود حتماً المشرِّع والأمير إلى القبول بوجود مبادىء حديثة شاملة، مع احتمال أن يبيّن لاحقاً تطابقها مع شريعة اللّه. ويجب ألّا بندهش إذا ما لاحظنا أن النزاع السياسي في العالم الإسلامي المعاصر قد تبنين أساساً حول هذه المسألة: ارتبطت بها ارتباطاً حساساً مسألة سنّ قانون الأحوال الشخصية. ويمكن أن نعتبر كنتيجة لازمة لذلك، أن فشل التجديدية يعود إلى الشكّ بالطريقة التي يمكن أن توصل إلى التلفيق، كما يعود إلى الغموض والضعف في النتاجات الصادرة عنه، ويستتبع ذلك الفرصة الضائعة لإعطاء فكرة الحداثة الإسلامية المضمونَ الواضح.

ونجد الغموض نفسه على مستوى وصف المؤسّسات الحكومية الحديثة. فالأفغاني في مناسبات عدّة أدان الاستبداد، ودعا الشعب للجهاد ضد «الظالم»، وبرهن عن تطرفية ضد الحكام المستبدّين في عصره، أمثال السلطان التركي عبد الحميد أو الخديوي المصري توفيق أو شاه بلاد فارس ناصر الدين؛ ويبدو أنه قد حرّض على قتله... وهكذا يكون الأفغاني قد ربط مفهومه عن العمل السياسي

بالاعتراف بقانون العصيان، وهو أمر لم يجرؤ أبداً الفكر الإسلامي الكلاسيكي على المجاهرة به؛ وبذلك يكون الأفغاني قد أتاح الافتراض بأن انفتاحه على الحداثة كان يتضمن وضع قانون سياسي جديد موضع التنفيذ. لكنه ظلّ حذراً في تحديد ما يجب أن تكون عليه المؤسسات السياسية، وتحفّظ في الحديث عن الدستور وأبقى علاقاته غامضة مع أولئك الذين يطالبون به[٨٨]. فالمفكر التجديدي اقتصر في الواقع على الجهاد من أجل رؤية، كلاسيكية في الإسلام، عن أمير مقيّد، ضمن حكومته، بواجب احترام القوانين ومقيّد **بمجلس**. لكن صلاحيات هذا المجلس تظلّ غير محدّدة، وهو يرتبط بمبدأ الشورى أكثر من ارتباطه بمبدأ السيادة.

لكن هذا التحفظ تجاه النموذج التمثيلي نراه أكثر وضوحاً لدى محمد عبده الذي يؤكّد بطريقة أكثر حزماً أن السيادة **للشريعة** وأن واجب الأمير يقوم على العمل بمقتضى القوانين. ومثاله في الحكم هو مثال أمير عادل وليس أميراً ديمقراطياً، مثالُ أمير يحترم القوانين الصالحة ويطبّقها في ممارسته للسلطة[٨٩]. وبما أن القوانين هي عمل العالِم، اعترف محمد عبده للشعب ليس بحقّ السيادة فحسب، بل حصراً بحقّ «تطلّب العدالة من الحكم» أي من قبل الناس الذين يمكن أن يضلّوا[٩٠]. فالنزعة التجديدية لدى عبده تقوم على إعلاء فكرة العدالة، وإعلاء معرفة الحق وبالتالي معرفة الشريعة أكثر مما تقوم على إعلاء شأن التمثيل والسيادة. ومعارضة الأمير تستند، كما لدى الأفغاني، على الفكرة الكلاسيكية، فكرة التشهير بالخطأ والجهل أكثر مما تستند على الفكرة الحديثة، فكرة المطالبة بالمصالح الفردية أو التعبير عنها. فلم تعترف موضوعة الوحدة سوى بالمصلحة الجماعية للأمة، في حين أن تحديد المصلحة الجماعية، بعكس المصلحة العامّة الغربية، قام على قاعدة العدل الالهي الوحيدة، وليس على ممارسة الاختيار الحرّ، السيّد. هذه الرؤية تتضح بوضوح بالغ من النقد الذي صاغه محمد عبده لمهاجمة النظام البرلماني الفرنسي الذي عاين كيفية عمله والذي ينكر عليه الشقاق بين الأحزاب، و «العواطف» التي تنظّم سلوك هذه الأحزاب فيما بينها، بالإضافة إلى غياب «الضمير العام»، أي هذا الاحترام لمبدأ الوحدة الذي يجعله المؤلّف محورَ دراساته. وهكذا يتحوّل التمثيل البرلماني إلى «سراب»[٩١]، إذ يحرص محمد عبدو

على تأجيل تحقّقه، كي تصبح تربية الشعب السياسية مؤهّلة لجلعه أمراً ممكناً ـ والمقصود بتربية الشعب معرفة العادل.

وأخيراً نقول إن رضا عندما ينادي بإعادة إحياء الخلافة، فإن استناده إلى النموذج الديمقراطي الغربي يظلّ واهياً. فهو يتناول من جديد فكرة الأمير العادل، المقيّد باحترام شريعة اللّه، لكنه يقدر عرضاً أن يتصرّف، متجاوزاً تنفيذ الشريعة، وذلك من أجل مصلحة شعبه وبالتوافق مع حاجات العصر، إنما تحت اشراف العلماء وهيئة ممثلين (أهل الحلّ والربط) وهي الهيئة التي تؤوّل القرآن والحديث دون أن تمارس السلطة. نستطيع القول إذاً إن خطاب رشيد رضا هو الخطاب الأقلّ غموضاً ولبساً من بين الخطابات الثلاثة، إذ هو لا يتضمن أبداً عودة إلى النماذج الغربية، كما في خطابات الآخرين، بل صياغة وحيدة الجانب، من خلال فكرة الخلافة، «ردّاً على أولئك الذين يظنون أن الحضارة الإسلامية قد خبت»[٩٢]. ففكرة الحداثة السياسية، بالنسبة له، تقوم على اشادة بناء خصوصي وعلى رفض النموذج الغربي رفضاً واضحاً.

في الواقع، إننا نجد لدى هؤلاء الرجال المجدّدين الفكرة الكلاسيكية، فكرة الترابط بين الوحي والعقل، وكأنهم بذلك أرادوا إثبات صحة كامل الاطروحة. فالأفغاني يقدّم الإسلام على أنه دين العقل، المؤهّل للاستجابة مع حاجات كل الأزمنة دون أن يكون ملزماً بالاقتباس من أيّ دين آخر، أو بكلام أصحّ دون أن يكون مضطراً للمساس بهوّيته الخاصة به. لكن العقل يبقى خاضعاً، في جوهره، للوحي: في الحقيقة، لقد بيّن الأفغاني أن الإنسان ليس قادراً على بلوغ العقل مباشرة، نتيجة اهوائه، والمعرفة التي أوحي بها يمكن أن تشكّل بديلاً. فالوحي وكل ما يتألّف منه لا يعتبر إذاً عائقاً أمام العقل، ولا أمام العدل والحقّ. وبالنتيجة يمكن القول إن العقل يتيح للمرء الذي يعرف الشريعة أن يتوافق معها وأن يتوصّل إلى تأويلها تأويلاً صحيحاً، كما يؤكّد رضا، وأن يجعلها تتلاءم مع تطوّر التقنيات الحديثة. إنه تأليف حاذق، لكنه لم يأتِ بجديد يذكر بالنسبة لما علّمه الفلاسفة؛ إنما كان لهذا التأليف، على كل حال، تأثير مباشر أدّى إلى إطّراح فرضية الحداثة السياسية أو التشريعية الشاملة، ولم يقبل في أحسن الأحوال إلّا فرضية حداثة العلوم

والتقنيات، التي لا يزال رائز وجودها غير متعارض مع الوحي الذي لا يمكن أن يكون في ضلال. على أساس هذه القاعدة، تحديداً، لا تسلّم النزعة التجديدية بالحداثة فحسب، بل تعلن عن نفسها بأنها حديثة؛ وعلى أساس هذه القاعدة أيضاً بدأت منذ الثلث الثاني من هذا القرن، التيارات الإسلاموية تنوب عن النزعة التجديدية.

في الحقيقة، لا وجود للقطيعة بين النزعة التجديدية والنزعة الإسلامية من خلال الصيغة التي تمّت بها قراءة الحداثة، إنما هناك ببساطة إبراز ما طرحته الأولى بشكل أكثر جذرية من قبل الثانية، إن على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي. وهذه الإستمرارية تتأكّد من خلال علاقة الأستاذ بطالبه التي كانت تجمع رشيد رضا وحسن البنّا، مؤسّس حركة الاخوان المسلمين. لقد كان خطاب البنّا في البدء خطاباً اتّهامياً للمحاكاة والاقتداء بالغرب، وهو اتّهام لم يكن فيه هذه المرّة مواربة ولا تعتيم: «يا أبناء أمّتنا، هذه الأمّة الغالية والتي نحب، يكفي أن نكون مسلمين: إن طريقنا هو طريق رسول اللّه، وهذا يكفي؛ ونستمدّ إيماننا من كتاب اللّه، ومن سنّة رسوله، وهذا يكفي. إذا كان لا يعجبنّكم ما نقوله، ما عليكم سوى تبنّي مذاهب الأجانب، التي لا يربطنا بها شيء»[٩٣].

بالطبع، إننا نرى هذه المرّة أن التشخيص قد أصبح مقلوباً بالنسبة لتشخيص الإصلاحيين. وإذا كانت الشعوب الإسلامية قد عرفت الفشل، فهذا أمر غير ناتج عن جهلهم بل عن إرادتهم محاكاة الغرب والاقتداء به: «منذ أن تخلّت الأمم الشرقية عن تعاليم الإسلام وأحلّت محلها تعاليم أخرى اعتقاداً منها أنها قد تُصلِح شؤونها، مذاك نراها تتخبط في معارج الضلال وتعاني مرارات الفشل، وهي قد دفعت غالياً ثمن هذا الانحراف من كرامتها وأخلاقها وكبريائها وإداراتها»[٩٤]. وهكذا تكون التيارات الإسلاموية قد قادت رؤية التجديديين، إلى أقصى حدود منطقها: قد نستطيع القول إن لا وجود لحداثة شاملة فحسب، بل إن الطرح الذي تستند إليه هو مصدر تقهقر وإخفاق؛ فالمحور النظري والتطبيق العملي للإخوان المسلمين ولأنصار الجمهورية الإسلامية يقومان إذاً على إنكار الحداثة وعلى وضع بديل لها، الحداثة الإسلامية التي تؤسّس الدولة على الإسلام، كما يقول البنّا.

هذا النموذج يرسو على قواعد شديدة الوضوح: تربية متماشية مع الإسلام، قوانين مستمدّة منه، وإدارة تستند إليه حصراً. بعض هذه الخطوط تستوحي نماذج المدينة كما استخلصها أولئك الذين ينتسبون إلى الأصولية الإسلامية. من هؤلاء المصري عبدالقادر عودة، الذي تتلمذ على يدّ البنّا والذي يتصّور قيام «الدولة الإسلامية الحديثة» على قاعدة سلطة تنفيذية قادرة يؤمّنها الإمام، وهي مقيّدة بإحترام الشريعة التي لا يمكن لفرد أن يضطلع بها وحده، وبممارسة «سلطة الرقابة وتسديد الخطى» العائدة للأمة، إنما فقط من خلال الذين يمتلكون المعرفة، أيّ «العلماء والفقهاء». أمّا بخصوص التجديد، فلا يمكن، ضمن هذه الشروط، أن يحصل إلّا «بتنفيذ نصوص الشريعة، وبالرجوع من جديد إلى الإمام وإلى العلماء[٩٥]. وهكذا يتهافت منطق الدولة، عن طريق زوال فكرة السيادة، وعن طريق القضاء على فكرة المدى السياسي وإحلال مبدأ العرفان محل مبدأ السلطة.

بالطبع لم تصبح عملية الإحلال هذه ملموسة وجليّة إلّا مع أبو الأعلى المودودي Abū-al-Alá-Mawdudi، الباكستاني الأصل (المتوفى في العام ١٩٧٩)، عندما استخلص العناصر الّتي يمكن أن نعتبرها العناصر المكوّنة للأصولية الإسلامية المعاصرة. فهو، في كتابه «تنظيم الحياة في الإسلام». قد تحدّث عن ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام: التوحيد، الرسالة والخلافة[٩٦].

إن التوحيد، كما يحدّثنا من خلال كتابه، «ينكر سلطة البشر ويهدف إلى الغائها نهائياً، تَقَلَّدَ زمامها فرد، أو طبقة أو شريحة أو أمّة أو أي فئة من الفئات. إذ اللّه وحده هو الجدير بالسلطة. ولا يمكن في الحقيقة أن يتقلّد أحدٌ زمام السلطة بعيداً عنه. فسلطة اللّه وحدها هي السلطة الحقّ، وشريعته وحدها هي الشريعة»[٩٧].

لا يمكن إذاً أن نتصوّر نظاماً سياسياً إلّا إذا كانت وراء تنظيمه الرسالة وحدها، رسالة اللّه، وبشكل أكثر تحديداً، القرآن والسنّة، اللذان يمثّلان «الدستور الأساس، نواة الدولة المسلمة[٩٨]»، التعبير الوحيد عن السيادة وعن الوظيفة التشريعية.

ضمن هذه الظروف، إن الوظيفة الحكومية المعبّر عنها بفكرة الخلافة تشبه وظيفة «المدبرّ لإستثمار زراعي» والذي لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يحلّ

محلّ المالك، أي اللّه، فالمدبّر يجب أن يحترم «أوامر» اللّه، و «مشيئته» و«مصلحته»[٩٩]. لهذا يقيم المودودي مقارنة بين «الجمهورية الإسلامية» و«الجمهورية الغربية» كي يشير إلى أن «امتيازات إصدار الأوامر وإبلاغها تعود، في الجمهورية الغربية، إلى الاستئثار المطلق للجماهير المتسلّمة مقاليد السلطة والتي تسنّ القوانين وتصدرها بمراسيم وتضع موضع التنفيذ كل التشريعات التي تقترحها». يُستنتج من ذلك أن «هدف حكومة كهذه، يقتصر إذاً، في أفضل الحالات، على استمالة عطف مجموع المواطنين الذين يشكّلون السلطة». لكن السلطة في الإسلام، على عكس ذلك، «لا تنتسب إلّا إلى اللّه وحده». ويخلص من كل هذا إلى القول إن «الجماهير، بالنسبة للإسلام، ليست سوى خَلَف يرى من واجبه، نتيجة لوضعه، اقتفاء آثار التشريعات الالهية التي أُوحي بها إلى النبي». أمّا بخصوص اختيار الأمير، فإن ذلك الاختيار يتمّ على أساس «تقواه» و «معرفته الكاملة للإسلام» و «قدراته على التدبير». والمودودي، كما عبدالقادر عوده، يفرض على الأمير حدّاً مزدوجاً، حدّ احترام الشريعة التي لا يمكن أن يؤثّر عليها أحد، وحدّ مجلس استشاري منتخب، إنما أكثر ضعفاً منه لدى عبدالقادر، إذ باستطاعة الأمير استخدام حقّ النقض عليه[١٠٠].

إن النظرية السياسية الأصولية، بوصولها إلى هذا المستوى من الإعداد، تتبنين إذاً عن طريق رفضها للنموذج الغربي، لكنها تصبّ في ممارسة المعارضة، وهو أمر يعطيها في النهاية هوّيتها. فالحركات الإسلاموية، أبعد من الفقه أو الفلسفة، هي حركات منتجة لعمل يطمح لإصلاح الأمّة تجاه الكافر و «المدينة الجاهلية». وكما يكشف ذلك، مثلاً خطاب المفكّر المصري سيد قطب؛ لا ينحصر واجب المؤمن بإحترام الضرورة ولا بسلطة الأمير، وقد تكون غير عادلة، بل يتعدّى ذلك إلى الجهاد لتحرير الإنسان من العدو الداخلي كما من العدو الخارجي، أي لتحريره من الكافر بقدر تحريره من الإنسان الذي يعمل، ضمن **دار الإسلام**، باسم هذا الكافر أو يقتدي به، بكل بساطة[١٠١].

إن العلامة الرئيسة للحركات الإسلاموية هي نمذجة المبادىء الجوهرية للثقافة الإسلامية، وبالأحرى جعلها في متناول عامّة الناس، وهي المبادىء التي جهدت

قرون من التفكير في إعدادها أو تعديلها خوفاً من نتائجها وتأثيراتها. «فالجهاد من أجل اللّه» يصبح المطلق، ولا يمكن أن يوقفه برهان الضرورة أو برهان الظرف؛ فالموضوع الذي يركّز عليه الجهاد هو **الجاهلية** التي لا تتطابق مع أيّة حقيقة جغرافية، إنما تدل فقط على مخالفة نظام الحقيقة؛ والذي يصنّف ضمن الفئة نفسها، فرعون الأمس أو فرعون الحاضر، الأمير الغربي الكافر أو الأمير الشرقي الملحد. ضمن هذا السياق يصبح الاغتيال وقتل الطغاة أو الثورة أموراً مقبولة، لأنها تساهم في إصلاح طائفة المؤمنين، ضِدّ **الفتنة** التي لا يمكن ردّها إلى الحركات الإجتماعية، بل ينبغي إدراكها كونها دلالة على فعل الأمير الذي يخالف الشريعة. كان لهذا الخطاب، المعتبر عادياً بالجوهر، ضمن السياق الثقافي الإسلامي مفعول في تغيير وجهة نظام عملية تشريح ممارسة السلطة باتجاه نظام ممارسة المعارضة. وإذا حاولنا وضع هذا الخطاب بشكله السافر، فإننا نجد الخطاب الإسلاموي قد أصبح خطاب الجهاد ـ ولم يحصره قطب أبداً بدار الحرب (أي بدار الكافر) ولا بدار الحاكمية، أي دار الثورة الدائمة ضد كل هيمنة بشرية، وضد كل هيمنة لا تكون تجلّياً للإرادة الالهية، والتي لا يمكن أن تكون سوى هيمنة «**الطاغوت**»، اسم معبود الحقبة السابقة على الإسلام.

إن منطق هذا البناء هو بلوغ مفهوم معكوس عن نظام السياسي؛ ومن خلال هذا المفهوم لا تبقى المقولة المركزية هي مقولة السلطة، بل مقولة الثورة، التي تجعل فكرة مدينة اللّه نفسها سلبية أو طوباوية، والأصحّ وببساطة، فكرة كلّ بناء لنظام أرضي. لكن هذا الطرح تمّ تصويبه من قبل المودودي الذي واجه فكرة الإصلاح بالذات، في حين أن «المملكة الإسلامية (...) قدّمت للذهن هذه الصورة الواضحة والجليّة عن الخير وعن الشرّ[١٠٢]». وقد صوّبها أيضاً سيّد قطب الذي اعتبر **الفقه** أمراً شرعياً حين يكون صنيعة **المجاهدين** («مجاهدي الحرب المقدّسة»[١٠٣]). ففي كلتا الحالتين، لم يتمّ الانفتاح على فكرة الحكم أو على فكرة التجديد إلّا وفق تطبيق التشريع ـ الذاتي الذي أصبح بدوره، ضمن هذا المنطق، حجر عثرة أمام كل خطاب جديد للمعارضة.

هذا التوتّر، بين شرعية لا تنبني إلّا سلبياً وثقافة لم تنقطع عن التحريض للسير

باتجاه إعادة بناء تجديدية للسياسي، هو في أساس المصاعب التي عرفتها النخب السياسية في العالم الإسلامي، وهي النخب التي آلت على نفسها ورأت من واجبها أن تحدّد مواقعها بالنسبة لحداثة غربية كانت تشدّها. وقد جاءت التجارب الإصلاحية التوفيقية الفاشلة في القرن التاسع عشر كي تثقل مفاعيل هذا التوتر؛ لهذا أصبح الخيار جذرياً بين بناء نظام سياسي في الغرب أو خارج الغرب.

في الغرب أو خارج الغرب

إن الخيارات الوافدة من الغرب جدّدت نشاطها ضمن سياق إزالة الاستعمار ومع حركات التعبئة التي سبقتها وعزّزتها. فالاشتراكية والماركسية قدّمتا أكثر من النظريات السياسية الليبرالية التي ظلّت أصلاً مرتبطة بحلقات الإصلاح للقرن التاسع عشر وبمحاولات التوفيق التي رافقتها، فالاشتراكية الماركسية قدّمتا إمكانات منافذ أكثر تطبيقاً؛ إنما دون أن يبذل أولئك الذين ينضوون تحت رايتها جهوداً لإعادة بناء نماذج ايديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. فالاستيراد دون قيد أو شرط كان يستخدم كموجِّه لدمج فكرة الحداثة، التي كانت شموليتها المطلقة قد انتشرت. وهذا ما شكّل مكمن ضعفها، كما شكّل أيضاً وعلى الأرجح مصدر فشلها. وهو أمر شبيه برفض العضو المزورع.

فإدخال الفكر الاشتراكي تمّ أساساً وبشكل معبِّر على يد المسيحيين العرب، الذين تلقّوا علومهم عند الموارنة اللبنانيين وفي المدارس المسيحية السورية أو في المدارس القبطية المصرية. ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، شبلي الشميّل، فرح انطون، ميشال عفلق، سلامه موسى؛ وهذا الأخير هو أحد مؤسسي الاشتراكية المصرية(١٠٤). ففي كتابه «عقيدة اشتراكي» يصرّح سلامه موسى بوضوح عن رؤيته للنموذج الثقافي الإسلامي: «أنا أؤمن بالمسيحية والإسلام واليهودية. أحبّ المسيح، وأعجب بمحمد، وأستنير بموسى، أفكّر ملياً ببولس وأميل إلى بوذا. أشعر أن كل هؤلاء همّ أقاربي بالروح، أحسّ أني أحيا معهم بتفاهم، وأني استمد منهم فكرة نبل النفس والحقيقة والرحمة والشرف». ثم يعود ليعلن لاحقاً: «لهذا أوصي بالعقل مكان الإيمان، وباستقلال الشخصية مكان احترام التقليد... وإذا كانت إحدى العقائد ضرورية، حينذاك أقبل بها، عندما تكون ثمرة حقائق علمية. لهذا

السبب أؤمن بالمستقبل الاشتراكي للعالم، كما لمصر، وأعمل على تحقيقه، فالاقتصاد المعاصر يجعلنا نتوقّع ذلك»[١٠٥].

ويعبّر خطاب ميشال عفلق، أحد مؤسّسي حزب البعث، عن نفس غياب المراجع الإسلامية، مشيّداً عمارته الفكرية أساساً بالدمج بين مقولات قومية ومقولات اشتراكية. فميشال عفلق، اسوة بغيره من رجالات الإصلاح والتجديد، ينطلق من فكرة تخلّف الشعب العربي، لكنه لا يرّد هذا التخلّف لا إلى التأخّر في المعرفة ولا إلى الاقتداء بالغير، بل إلى بناء وطني «مضطرب ومشوّه». والأمر الوحيد القادر على تصحيح الخلل والتشوّه هو النضال ضد القوى الخارجية، «الامبريالية» أو «الصهيونية»، أو النضال «ضد الواقع الفاسد داخل الوطن، أكان ذلك واقع الظلم السياسي أو الاجتماعي، واقع الاستغلال أو الجهل، الفقر الثقافي أو التعصّب، واقع نقص الحب والتسامح وضيق التفكير». فالسعي إلى الوحدة العربية، بالنسبة لميشال عفلق، لا يمكن إلّا أن يتدامج مع الاشتراكية، كي لا يظل «تجريدياً ولاهوتياً»، لأن الاشتراكية قادرة على مدِّها بقاعدة شعبية، وقادرة على جعلها تتجاوز الصراعات الداخلية[١٠٦]. فالإسلام إذاً لا يبدو سوى مظهر من مظاهر القومية العربية، لكن الغرض من الوحدة ومن التعبئة يمرّ بفكرة الشعب والاشتراكية. فالبعث بعد أن حدّد غائيته استناداً إلى فكرة الأمّة، ومناهج بحثه إستناداً إلى قيم وإلى كلمات تتحدّر مباشرة من الاشتراكية الغربية ومن الإنسانوية المسيحية، يعلمن كلّياً خطابه، مؤسّساً مشكلة التحديث على صيغة الإقتداء والمحاكاة.

إن انتعاشة الماركسية، بواسطة خلق أحزاب شيوعية عربية، ترجعنا إلى المسار نفسه. لكن يمكن أن نشير، مع عبداللّه العروي، إلى أن لجوءها كصيغة بديلة (وليس كصيغة تركيبية) إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي يمكن أن نفسّره بأكثر من وجه شبه؛ وهو أمر يجعل الخطاب العربي يعبّر عن ذلك بالكامل: رؤية حتمية، تقاربات علاجية مصبوغة بالأخوّة والمساواة، إنتقاد الطبقات الفاسدة والبرجوازيات الغربية والامبريالية، و «الحاجة إلى نظام»[١٠٧]. لكن يجب ألّا نغفل عن نقاط التباعد، ويجب أن نشير إلى كل ما يبقى، في الماركسية، متعارضاً بوضوح مع

الثقافة الإسلامية: الأساس المادّي، فلسفة التاريخ، الرؤية التراتبية التي تضع الإقتصاد في المقام الأعلى وتجعله يحدّد السياسي والديني. فالماركسية والإسلام، المتقاربان في الشكل والمتنافران في العمق يمكن أن يتعايشا في خطاب نخب (جمع نخبة) الأقلّيات التي تجد فيهما طابعها؛ أو أن يتعايشا في بعض الصيغ السهلة والمبهمة المخصّصة لتعبئة الجماهير: لا يمكن في أيّ حال من الأحوال أن تحلّ الماركسية محلّ الإسلام أو العكس في عملية إعداد نموذج المدينة أو في عملية إعداد نسق من القيم يتجاوب مع تحدّيات الحداثة.

فالاشتراكيتان البعثية والماركسية عاشتا في الواقع الفشلَ نفسه: عاشتا منغلقتين ضمن النسق الفكري لكل واحدة؛ والنخب التي استوحت هذا النسق أو التي استندت إليه لم تحرّك الجماهير. وإذا كانت الشعارات التي تستند إليها تستخدم خطباً (جمع خطاب) من قبل مدبّري الإنقلابات العسكرية أو من قبل اللجان الحاكمة، فإنه يبدو واضحاً اليوم أنّها لا تشكّل رايات ثورات ولا محركاً للهياجات الشعبية. هذه الحالة المعاينة تنسحب على فشل مذهب مصدّق في إيران وحتى على فشل البورقيبية، التي تفرض نفسها من خلال شخص أكثر مما تفرض نفسها من خلال إيديولوجية. هذه الحالة تكشف عن صعوبة الخيارات التي تواجه النخب في الوقت الراهن؛ هذه النخب التي تدور حول مرجعيتين؛ من جهة مرجعية الحداثة المستوردة والجاهزة والتي لا تحرّك والتي أُعتبِرَت غير شرعية، ومن جهة أخرى، مرجعية الصيغة المحرّكة، التي تنزلق باتجاه إسلاموية تعلن عن نفسها جهاراً يوماً بعد يوم، والتي تفشل في محاولاتها للتفكير بالحداثة إلّا بشكلها السلبي، وهي تنحو إلى جعل المعارضة أكثر شرعية من ممارسة السلطة.

الهوامش

(١) Cf. notamment Petit-Dutaillis (C.), La Monarchie féodale en France et en Angleterre, Paris, Albin Michel, 1971, PP. 66-67.

(٢) Cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), Sociologie de l'État, Paris, Grasset, 1979, p. 217 et suiv.

(٣) Mac farlane (A.), op. cit., p. 121 et suiv., 140 et suiv.

(٤) Mckechnie (W. S.), Magna Carta, New York, B. Franklin, 1914; Petit-Dutaillis (C.), op. cit., p. 320.

(٥) Morris (C.), Political Thought in England. Tyndale to Hooker, Oxford University Press, Londres, 1953, P. 10.

(٦) Dufourcq (A.), Histoire moderne de l'Église, t. VI, «Le Christianisme et l'organisation féodale, 1049-1294», Paris, Plon, 1932, pp. 48-49.

(٧) Petit-Dutaillis (C.), op. cit., p. 145 et suiv.; Cheney (C. R.), From Becket to Langton. English Church Government, Manchester, 1956.

(٨) Carlyle (A. J.), op. cit., p. 331 et suiv.

(٩) Op. Cit., p. 123.

(١٠) Petit- Dutaillis (C.), op. cit., p. 320.

(١١) Calvin (J.), L'Institution de la religion chrétienne, Paris, Société des Belles Lettres, 1939, t. I, P. 203.

(١٢) Morris (C.), op. p. 34.

(١٣) John Manward, Treaty on Forest Law, 1952, cité ibid.. PP. 84-85.

(١٤) William Allen, Defense of the English Catholics, 1584.

(١٥) Morris (C.), op.cit., P. 43, 128 et suiv.

(١٦) Gilby, Admonition to England and Scotand, 1558.

(١٧) Goodman, How Superior Powers oght to be obeyed of Their Subjects, 1538.

(١٨) John Ponet, A Short Treatise Of Politike Power, 1556.

(١٩) Morris (C.), Op. cit., p.146.

(٢٠) Cf. Little (D.), Religion, Order and Law, Torchbook Library Editions, New york, 1969, P. 167 et suiv.

(٢١) Haller (W.), The Rise of Puritanism, New York, Columbia University press, 1967 (1re éd. 1938), PP. 366-367.

(٢٢) John Goodwin, Imputatio fidei, 1642, et Anti-cavalierism, 1642, cité ibid., pp. 371-372.

(٢٣) Cf. Brewer (J.), Styles (J.), An Ungovernable People, Londres, Huntchison University Library, 1980, p. 13 et suiv.

(٢٤) Brehier (L.) les Institutions de l'Empire byzantin, Paris, Albin Michel, 1970, p. 54.

(٢٥) Ibid., p. 50.

(٢٦) Ibid., p. 346.

(٢٧) Diehl (C.), Marçais (G.), le Monde oriental de 395 à 1081, Paris, PUF, 1936, PP. 102-103.

(٢٨) Brehier (L.), op. cit., p. 383.

(٢٩) Brehier (L.), op. cit., p. 353: Gibbon (E.), Histoire du déclin et de la chute de L'Empire romain. Byzance (de 455 à 1500), Paris, R. Laffont, 1983, P. 441 et suiv., et p. 382.

(٣٠) Medlin (W.) Moscow and East Rome. Genève, Droz, 1952, p. 57.

(٣١) Bendix (R.), Kings or People, Berkeley, University of California Press. PP. 95-96.

(٣٢) White (S.), «the USSR: patterns of autocracy and industrialism», in Brown (A.), Gray (J.), ed., Political Culture and Political Change in Communist States, Londres, The MacMillan Press, 1977, P. 30.

(٣٣) Medlin (W.), op. cit., p. 80 et suiv.

(٣٤) Cf. Blum (J.), Lord and Peasnt in Russia, Princeton, Princeton University Press, 1961, P. 151 et suiv.

(٣٥) Medlin (W.), op. cit., PP.110 et 86.

(٣٦) Ibid., pp. 126-137.

(٣٧) Ibid., P. 160 et suiv.; Milioukov (P.), Seignobos (C.), Eisenmann (L.), Histoire de Russie, Paris, Leroux, 1932, Vol. I. p. 243.

(٣٨) Ibid., p. 407 et suiv.

(٣٩) David (R.), Les Grands Systèmes de droit contemporains, Paris, Dalloz, 1982, 8 éd., PP. 161-167.

(٤٠) حول المذهب اللوثري وتأثيره في السياسة، وحول هذا التأثير في روسيا، يراجع Medlin (W) مصدر سابق، الصفحات ٢١٨ ـ ٢١٩؛ ويشير آندرسون بدقّة إلى الفروقات التي تفصل النموذج الروسي عن النموذج الالماني، مع الايحاء بالتجانس في تطوّر العلاقات بين الكنيسة والامير، بهذا الخصوص يراجع Anderson, (P.) L'Etat absolutiste, Paris Maspero,, 1978, t. II, P. 166 et suiv.

(٤١) حول هذه الفرضة «الاتصالية» راجع Pipes (R.), Russia under the Old Regime, Londres, Weidenfeld et Nicolson, 1974; White (S.), «The USSR: patterns of autocracy and industrialism», in Brown (A.), Gray (J.), éd., Political Culture and Political Change in Communist States, Londres, op. cit., p. 25 et suiv.; Carrère d'Encausse (H.), le pouvoir confisque, Paris, Flammarion, 1980, pp. 15-16.

(٤٢) تراجع بعض الكتب من خلال ادب غزير بهذا الخصوص Tawney (R. H.), La Religion et l'essor du capitalisme, Paris, M. Rivière. 1951, chap. II; Walzer (M.), the Revolution of the Saints, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966; Wolin (S.), «Calvin and the Reformation: the political education

of protestantism», Amercan Political Science Review, juin 1957, p. 440 et suiv.

(٤٣) Cf. Luther (M.), Luther et les problemes de l'autorité civile, Paris, Aubier, 1973, PP. 65-173.

(٤٤) حول استراتيجية لوثر، راجع Lecler (J.), Histoire de la tolerance au siecle de la reforme, Paris, PUF, 1973, P. 99 et suiv.; chaunu (P.), Église, Culture et Société, Paris, SEDES, P. 204 et suiv.

(٤٥) Luther (M.), op. cit., pp. 73, 85-87, 93, 97 et 137; Walzer (M.), op. cit., pp. 26 et 51; Troeltsch (E.), Protestantism and Progress, Boston, Beacon Press, 1955, P. 74; Villey (M.), la Formation..., op. cit., p. 300 et suiv.

(٤٦) Luther (M.), «contre les bandes pillardes et meurtrières des paysans», in op. cit., pp. 243- 259.

(٤٧) Dyson (K.), op. cit., p. 118.

(٤٨) الا يعتبر لوثر « أن الهيجان لا يكون ابداً صائباً»، «ويتغاضى عن العقل وهو «بالطبع موحى به من الشيطان»، «إنه انذار واضح لكل المسيحيين كي يحترزوا من الهيجان والعصيان»، ورد ذلك في مصدر سابق ص ٤١ و٤٣

(٤٩) Trevor-Roper (H. R.), De la Réforme aux Lumières, Paris, Gallimard, 1972, P. 78.

(٥٠) Cf. Villey (M.), op. cit., p. 341 et suiv.; sur Molina et Suarez, cf. Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), Political Theory from 1300 to 1600, Edinburg and london, Blackwood and sons, 1936, P. 342 et suiv.; sur la pensée politique espagnole au temps de la Contre-Réforme, cf. Hamilton (B.), Political Thought in Sixteenth- Century Spain, Oxford, Clarendon press, 1963; Mesnard (P.), L'Essor de la philosophie politique au XVIem siècle, Paris, 1936.

(٥١) Villey (M.), op. cit., p. 353.

(٥٢) Hamilton (B.), op. cit., pp. 18-19.

(٥٣) Robertson (H.M.), Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1835, P. 133 et suiv.

(٥٤) Hamilton (B.), op. cit., p. 98 et suiv.

(٥٥) Carlyle (R. W.) et Carlyle (A. J.), op. cit., p. 344 et suiv.; Hamilton (B.), op. cit., pp. 36-37.

(٥٦) Hamilton (B.), op. cit., pp. 35-39, et Villey (M.), op. cit., P. 349.

(٥٧) Cf. notamment Lafferrière (M. F.), Histoire du droit francais Paris, Joubert, 1838, P. 261. Il est vrai que Suarez, en particulier, affirme clairement la Supériorité du Pape sur le roi. Cf. Hamilton (B.), op. cit., p. 69 et suiv.

(٥٨) Cf. chenon (E.), Histoire des rapports de L'Église et de L'État du 1er au XXem siècle, Paris, Bloud et co., 2e éd., 1913, P. 138 et suiv., 196 et suiv.

(٥٩) Sermon du 9 novembre 1681, in Loew (J.), Merlin (M.), dir., Histoire de L'Église par elle-même, Paris, Fayard, 1978, P. 394.

(٦٠) Cf. notamment Jhering (R.Von), L'Évolution du droit, trad. francaise, Paris, Maresq, 1901.

(٦١) Dyson (K.), op. cit., PP. 172-173.

(٦٢) Lewis (B.), Comment L'Islam a découvert l'Europe, Paris, La Découverte, 1984, p. 229.

(٦٣) Berkes (N.), The Development of Secularism in Turkey, Montreal, McGuill University Press, 1964, p. 23 et suiv.

(٦٤) Lewis (B.), op. cit., pp. 241 et 232.

(٦٥) Ibid., p. 128 et suiv.

(٦٦) Sur Tahtawi, cf. en particulier Dalanoue (G.), Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^{e} siècle (1798-1882), thèse de doctorat ès lettres, Paris, 1977; sur les réformistes tunisiens, cf. Brown (L.c.), The Tunisia of Ahmed Bey, Princeton University Press, 1974; Mardin (S.), The Genesis of young Ottoman Thought, Princeton, Princeton University Press, 1962, P. 385 et suiv.; Elarif- Beatrix (A.), Le Personnel politico-administratif dans la Tunisie contemporaine: édification étatique et environnement culturel, thèse de doctorat en science Politique, Paris I, 1983, PP. 60-156; et le livre de Khayr-ad-Din, La Plus Sure Direction pour connaître l'état des nations, Paris, Dupont, 1868.

(٦٧) Delanoue (G.), op. cit., pp. 392-395.

(٦٨) Abdessalam (A.), Études de la terminologie politique chez les Arabes, Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1978, p. 74, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 139.

(٦٩) Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 123 et suiv.

(٧٠) Delanoue (G.), op. cit., p. 367.

(٧١) Ibid., p. 396.

(٧٢) Ibn abi Dhiaf, Ithac, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 127.

(٧٣) Cf Hourani (A.), Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 73 et suiv.; Brown (L.C.), op. cit., p. 98 et suiv., à propos des limites de la libéralisation du système politique en Tunisie.

(٧٤) Hourani (A.), op. cit., p. 75.

(٧٥) Delanoue (G.), op. cit., p. 402, sur, Tahtawi: Hourani (A.), op. cit., p. 89-90, à propos de Khayr-ad-Din.

(٧٦) Ibid., p. 65.

(٧٧) Ibid., p. 194.

(٧٨) Sharabi (H.), Arab Intellectuals and the West, Baltimore, J. Hopkins Press, 1970, p. 87 et suiv.

(٧٩) Hourani (A.), op. cit., p. 199 et suiv.

(٨٠) Cf. Nasser (G.), Philosophie de la révolution, Le Caire, Dar-al-Maaref, 1957, PP. 65-66.

(٨١) حول التجديدية راجع بخاصة Kerr (M.), Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhamad Abduh and Rashid Rida, Berkeley, University of California Press, 1966; Kedouri (E.), Afghani and Abduh, New York, 1966; Keddie (N.), An Islamic Response to Imperialism, Berkeley, University of California Press. 1968: Hourani (A.), op. cit., p. 108 et suiv.

(٨٢) Cité par Ben Achour (Y.), L'État nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale,

Tunis, Publications du CERP, 1980, P. 226.

(٨٣) Afghani (J.), Réfutation des matérialistes, trad. française, Paris, 1942; cf. sa présentation in Laoust (H.), les Schismes dans l'islam, Paris, Payot, 1965, pp. 341-342.

(٨٤) In le Journal des débats, 18 mai 1882.

(٨٥) Hourani (A.), op. cit., p. 118.

(٨٦) Abduh (M.), Traité de l'unité divine, trad. francaise, Paris, Geuthner, 1925.

(٨٧) Hourani (A.), op. cit., pp. 152-153.

(٨٨) Cf. Hourani (A.), op. cit., p. 116.

(٨٩) Cf. Abduh (M.), «Seul un despote juste assurera la renaissance de l'Orient», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 62-63.

(٩٠) Cité in Ben Achour (Y.), op. cit., p. 227.

(٩١) Ibid. p. 227.

(٩٢) Ibid., p. 229.

(٩٣) Al-Bana (H.), «Le Credo des Frères musulmans», in Abdelmalek (A.), op. cit., p. 71; sur les Frères musulmans, cf. notamment Mitchell (R.), The Society of the Muslim Brothers, Londres, Oxford University Press, 1969; Carré (O.), Michaud (G.), les Frères musulmans, Paris, Julliard, 1983.

(٩٤) Al-Banna (H.), art. cit., P. 72.

(٩٥) Audah (A.), «Les Pouvoirs dans l'État islamique moderne», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., 74-77.

(٩٦) Al Mawdoudi (A.), L'Organisation de la vie dans l'Islam, ed. par l'International Islamic Federation of student organizations, Koweit, 1982, PP. 17- 19.

(٩٧) Ibid., p. 18.

(٩٨) Ibid., p. 18.

(٩٩) Ibid., p. 19.

(١٠٠) Ibid., pp. 21 et 26.

(١٠١) Carré (O.), «Le Combat pour Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel», Revue francaise de science politique, août 1983, p. 692.

(١٠٢) Al-Mawdudi (A.), op. cit., p. 23.

(١٠٣) Carré (O.), art., p. 696.

(١٠٤) Cf. Hourani (A.), op. cit., p. 248 et suiv.

(١٠٥) Mousa (S.), «Credo d'un socialiste», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 243-244.

(١٠٦) Aflak (M.), «L'Unité arabe plus haut que le socialisme». ibid., pp. 222-223.

(١٠٧) Laroui (A.), L'Idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspero, 1967, p. 139 et suiv.

الفصل الثالث

هل السوسيولوجيا السياسية الشمولية ممكنة

إن إلقاء نظرة مقارنة على الثقافات تكشف لنا عن مفاهيم مختلفة للسياسي بهذا الصدد؛ حتى ليمكننا التساؤل حول امكانية وجود سوسيولوجيا سياسية شمولية في تصوّراتها الأساسية. وقبل البدء بإقامة مقارنات؛ من المجدي التساؤل اذا كانت قرون من التاريخ ومن التنظيم الاجتماعي لا تؤدّي إلى تعدّدية نماذج عمل وفهم على التأحيد الساذج الذي يطمح إليه المنظِّر المستند إلى نموذج واحد. فالمنظور التاريخي يوحي بأن هذا التفجّر يعود على الأرجح إلى تنوّع أشكال التفكير التي كرّسها الفاعلون في مختلف الجماعات الاجتماعية لكيفية ممارسة السلطة. فالسلطة قد تظهر في كل مكان وأيّ مكان بالطريقة عينها: مُكرِهة، مُقنِعة، ممأسَسَة إلى هذه الدرجة أو تلك؛ لهذا يظل فهمها عرضة للإشكال. والأسئلة التقليدية التي يطرحها علماء الاجتماع، كما يطرحها الفاعلون السياسيون تحمل طابع هذا الإشكال: هل السلطة شرعيّة؟ من هو السيّد المؤهّل لاستلامها؟ كيف نتوصل إلى تحديد معاييرها وضوابطها؟ هل يمكن أن نعارضها؟ كيف يمكن أن تنتظم الجماعة التي تمارس عليها؟ هل يمكن أن تُختزل السلطة إلى شكل سياسي قابل أن يكون شمولياً، نسمّيه دولة؟

يبدو أن مسألة شرعية السلطة هي، بناءً لهذه القاعدة، أقلّ شمولية مما ندّعيه عادة. اذ تطرح مسبقا فكرة هامّة، تنطلق من المسلّمة التي تعتبر أن ممارسة السلطة يجب أن تتطابق مع فكرة العدل. إن مقدّمات كهذه تكشف الصلة الوثقى، صلة هذا التصوّر مع البناء المسيحي عن السياسي. وكي يسلِّم من يطيع السلطة البشرية بأنها عادلة، يجب ان يكون مبدأ العدالة الانسانية بالذات قابلاً للإدراك. والحال أن هذا المبدأ لا يتّخذ معناه الّا بشرط الإعتراف للانسان بقدرته على خلق العادل، عن طريق استخدام العقل، أو على الأقلّ بشرط تحقيق مدينة، على

الأرض، تتطابق مع عدالة الشريعة.

في الحقيقة، إن الخيار الأوّل خيار مقيّد، إذ إنه يُفضي أساساً إلى البناء الكنسي والاكويني، وإلى الحقّ الطبيعي حيث ينطلق هذا الخيار[١]. وأُسُس هذا الخيار هي بالمقابل أُسس واضحة: لقد استفاد الإنسان من تفويض السلطة له من قبل اللّه؛ فهو قادر على تحديد العادل خارج نطاق معرفة الشريعة، إلى حدّ ان حقّ الوثنيين الروماني يعتبر حقّاً عادلاً[٢]. لكن هذا النموذج من الفهم هو من النماذج المتشدّدة: اذا كان الله قد حبا الانسان مَلَكَة تقرير العادل، فإن كل سوسيولوجيا المدينة البشرية لا يمكن أن تكون الّا سوسيولوجيا معيارية. بكلام آخر، إن كل نمطية للمدن، ضمن ثقافة تقرّ بجوهر انساني للعادل، قد يتمّ وضعها حتماً بالنظر إلى شرعية أشكال السيطرة، أي بناءً على تطابق هذه الأشكال مع الصيغ المعتبرة عادلة على الصعيد البشري. هكذا جرى فهم السياق البطيء لعملية المصادرة التي كان يقوم بها الأمير لمجموعة الوظائف السياسية التي كانت موزّعة حتى حينه، في الملكيات التي تشكلّت بدءاً من نهاية القرون الوسطى.[٣] وهكذا بدأت تتكوّن تدريجياً فكرة دولة الحقّ؛ وهكذا اغتذت عملية تشكّل الحقّ العام التي حدّدت هذه الرؤية الانسانية عن الشرعية ودعّمتها. والعلم السياسي بالذات لم يبق بمنأى عن كل ذلك، اذ وَضَع في الغالب وطبقاً لهذا الارث، هذا النمط من التساؤلات ضمن محور تفكيره[٤].

أما الخيار الثاني ـ الذي يستوعب العادل بتحقيق نموذج على الأرض موحى به ـ فهو الخيار الأكثر تعقيداً. هذاالخيار يمكن أن يردّ إلى مسلّمات ثلاث تنفذ كل واحدة منها إلى سوسيولوجيا خاصّة بها. المسلّمة الأولى قد تكون مسلّمة المماثلة **مسبقا**، مماثلة الأمير بالإرادة الالهية، خاصية التواريخ التي تميّزت بالقوّة ونشدان السياسي؛ وافضل مثال لها هو النموذج البيزنطي. ضمن هذه الوضعية، تصبح مسألة الشرعية ثانوية، اذ أفعال الامير تعتبر أفعالاً عادلة، ولا يمكن ان يعترض عليه سوى النخبة الدينية عند الاقتضاء، دون ان تتمتع بالصلاحيات اللازمة لوضع حدّ له. فلم يكن يُشغل بال احد من القياصرة أمر شرعيته (قد نستطيع مطّ هذا النمط من الحكم، إنما بحذر شديد، لتوصيف صيغ ـ وِظافة الاتحاد السوفياتي الراهن).

فالسياسي يستمدّ شرعيّته من ذاته؛ وهذه طريقة مختلفة للتأكيد على أن مسألة الشرعية لم يحدث أنها كانت مطروحة؛ فمن الخطأ اذاً اعطاؤها معنى.

وهناك أيضاً مسلّمة أخرى ممكنة ألا وهي مسلّمة البناء المسيحي لمدينة الله[٥]. فوجود مدى زمني يشكّل، بعيداً عن ان يكون أساساً لتحديد بشري للعادل، شقاءً يعتبر الانسان مسؤولاً عنه، وقد لا يكون هناك مجال له بالانفصال عنه الّا بإزالة الخطيئة الاصلية وبالعودة نحو اللّه. فمدينة «ثورة القديسين» مدينة شرعية بالجوهر. وفي اقصى الحالات، اذا كان من معنى لمسألة الشرعية، فإن الجدال حولها لم يحصل: فالمسيحية شرعية حتى ولو كانت توتاليتارية أو بكلام اصحّ، إنها شرعية لأنها توتاليتارية. فمدينة جنيف مع كالفن أو جنوب افريقيا مع اولئك الذين يطالبون بالتمييز العنصري يتشاركون نفس المسار[٦].

كما أن هناك مسلّمة ثالثة قد تكون الأصعب، لكنها من وجهة نظر معيّنة قد تكون المسلَّمة المطمئنة: السياسي هو شأن الافراد والارادات الفردية، إنما الطبيعة والجماعة والنظام العقلاني مسبقاً ليست سوى أوهام. فالارادات التي تتجابه وتتفاعل فيما بينها، لا يتمّ تجابهها وتفاعلها خارج الله، إنما وفقاً لمشيئته؛ وهي (أي الارادات) في توافقها وتحالفها وخلقها لقواعد التعامل فيما بينها، إنما تنتج نظام العادل القابل للتفكّر[٧].

لكن النسق السياسي المتطابق مع فكرة الذين بنوه بالتعاون هو نسق شرعي. عندها علينا التخّلي عن الحقّ الطبيعي، بحصر المعنى، للولوج إلى عالم الوضعوية: إن كل ما هو موضوع على أنه عادل بالتوافق الاجتماعي فهو عادل، وهو الشكل الوحيد المتلائم مع تعددية الإرادات الفردية. إنّه صيغة للفهم تشكّلت مع الإسمية الفرنسيسكانية واصبحت ناشطة مع الفردَوية التي ميّزت تطوّر التاريخ الاجتماعي الانكليزي. إنّه صيغة للفهم اتاحت بخاصة تحييد الانحراف التوتاليتاري أو السلطوي للمسيحية اللوثرية. فحركة الإصلاح، التي أنكرت فكرة العدالة البشرية، أفضت إلى الرؤية اللوثرية لنظام سياسي قمعي ـ من ضمنه يمكن ان تسمح الدولة لنفسها فعل أيّ شيء، وهي المخوّلة إثبات شرعيتها ـ كما افضت إلى الرؤية الكالفينية لنظام سياسي ثوري، لكنه نظام مسيحي وتوتاليتاري. لكن الثورة

الانكليزية شكّلت عائقاً أمام انزلاقات كهذه، وخاصة من خلال الخطاب المتزمت والصارم الذي دافع عن اطروحة الانسجام التي لا يمكن الّا ان تنوجد بين إرادة الناس والخطّة الالهية؛ وهكذا تمّ توطيد شرعية البرلمان تجاه تعسّف الامير[٨].

فالثقافة الحديثة للشرعية تعود، في الواقع، إلى تمازج هذه الرؤى المختلفة، أكثر مما تعود إلى تفرّد احداها على حساب الأُخرى، مع الحفاظ على جوّ التوتّر والإبهام فيما بينها. فالتاريخ الفرنسي يتميّز بالتداخل بين البناء الطبيعَوي الناتج عن التومائية الاكوينية، كما عن نظريات أخرى، والرؤية الفردَوية الناتجة عن الفرنسيسكانية والتأثير الانكليزي، وهو التداخل الذي مازال حتى اليوم يجعل فكرة أن العادل يتحدّر من حقّ سابق على ارادة المشرِّع، تتناوب مع فكرة أن العادل يعود إلى توافق الأفراد الحرّ. والتقدم في رقابة كل ما هو دستوري، وظلُّ الحقّ الطبيعي المتفوّق على فكرة الأكثرية، تنافَسَا مع الإعلان المؤكّد أن الاقلّية لا يمكن الّا ان تكون «على خطأ قانونياً» وأن قرار الأكثرية لا يمكن ان يكون الّا القرار الصالح مهما كان. ويبدو أن النسق السياسي الاميركي هو، على العكس، نسق مقسّم بين التوافقية والمسيحية، أي المفهوم الكلاسيكي المتعدّد المرجعيات، الحامل للشرعية، المتناوب مع مرجعية أكثر تطلباً وسلطوية، وخاصة في زمن الازمات، مرجعية قانون يعلو على إرادة البشر ويتحدّر، بطريقة نهائية، من التمثل المثالي لمدينة متطابقة مع مشيئة اللّه. وتدلّ كثرة المرجعيات الدينية في الخطاب السياسي الاميركي إلى أنه لم يتمّ التخلّي عن احد الأبعاد الأساسية للمسيحية البروتستانتية وأن فكرة الشرعية، في الثقافة الأميركية، ليست وقفاً على الإرادات الأكثرية وحدها[٩].

إن الجدل حول الشرعية، المعقّد وغير الواضح أحياناً، كان جريئاً في الثقافات الغربية. لقد نُقل هذا الجدل بتعسّف إلى اطار الثقافة الإسلامية، في حين أن هذه الثقافة تنكر تفويض سلطة الله إلى الناس، كما تنكر كل أساس لإستقلالية الإرادات الفردية[١٠]. فالقدرة البشرية لا يمكن ان تكون الّا اقلّ شأناً بالنسبة للأمر الآلهي. فالأمر الذي يمارس على الأرض لا يمكن أن يكون سوى فعل قوّة؛ وكونه كذلك

فهو هشّ وغير شرعي. وضمن هذا الإطار تتموضع أطروحة إبن سينا الكلاسيكية: الكائن الوجودي لا يمكن ان يكون الّا عابراً وهو لا يستمدّ سبب وجوده من ذاته، بل من اللّه وحده. ولأنه كائن بشري، لا يمكن ان تعتبر السلطة ـ القدرة شرعية: إنه يقدر أن يستخدم لمصلحته دليل الضرورة، وينبغي عليه أن يقبل، ضمن كل فرضية، بالسعي إلى الشرعيّة، أي بالتقرّب من شريعة الله. السلطة ـ القدرة، للإنسان. والسلطة ـ السلطان، لله، ضرورة الأولى وشرعية الثانية: هاتان هما الفكرتان الأساسيتان المتعارضتان اللتان بنيتا ثقافة السياسي الإسلامية(١١). نتيجة لهذا الواقع، لا يستطيع الفاعل والمعاين، ضمن السياق الإسلامي، ان يطرح المسائل كما كانت تطرح ضمن السياق المسيحي الغربي. على المفكر الإسلامي ان يبرهن كيف أن السلطة **ضرورية** أو كيف أن لا وجود لمن يعارضها أو يقضي عليه؛ وعلى الفاعل والمعاين ان يتساءلا حول كيفية معرفة أن هذه السلطة ـ القدرة ترضي جهد **الشرعية** المنتظر منه، أي اذا كانت هذه السلطة ـ القدرة تتقارب من الشريعة ومن معرفة العلماء أو لا تتقارب منهما.

إنه لصحيح، أن انطلاقة المعارضة الإسلامية قد تعدّل معطيات المشكلة. فقد ينمحي دليل الضرورة أمام مستلزمات التطابق الأكمل مع الشريعة؛ مانحاً حينذاك لممارسة المعارضة شرعيةً اقوى من الشرعية التي لا يمكن أن يطمح إليها أيّ نظام سياسي قائم. وهنا في الواقع مكمن التناقض: إن مرجعيةً تستند بقوّة على مشيئة الله لا يمكن الّا أن تخفق كصيغة لشرعية يستخدمها نظام سياسي قائم، في حين أن كل فكرة تتناول تفويض أمير أو فرد تعتبر منكرة؛ فالتخلّي عن دليل الضرورة لمصلحة دليل الشرعية الإلهية وحدها قد لا يغذّي سوى المعارضة وحدها؛ قد يؤدّي إلى الإعتراف للأمير بحقّ فتح باب **الاجتهاد** وبحق تشكيل حكومة، كما في ايران اليوم، من **آيات الله والفقهاء** (حكومة تعرف الشريعة)(١٢)، القريبة أيضاً من **التلفيق** لدى عبده. إن هذا النموذج ـ الذي لم يتحقّق الّا في إيران على عهد آيات اللّه ـ قد يعادل الإنزلاق نحو نموذج توتاليتاري للشرعيّة. لكن هذا الإنزلاق الممكن، عند الاقتضاء، في الثقافة الشعبية الإيرانية، التي تتميّز بإضفاء قيمة على المراتب الدينية، هذا الإنزلاق يبدو أنه قد أخفق في أكثر من مكان في

العالم الإسلامي برفض الاعتراف لسلطة مخصوصة باحتكار المعرفة الدينية. وكل طموح لإرساء سلطة شرعية يُجابَه، ضمن ثقافة اللاتفويض، بالمعارضة من قبل رجال الدين، الذين يودّ كل واحد منهم ان يُبرز معرفته الخاصّة. هذه المعارضة من قبل «المقاولين الصغار المستقلّين»(١٣)، كما يسمّيهم الكثيرون، خدمت بقوّة الحركات الإسلاموية لتقويض سلطة **العلماء** مساعدي السلطات القائمة؛ وقد نستطيع ان نراهن على أن هذه المعارضة ستستخدم، بدورها، من قبل اولئك الذين يسعون للوقوف في وجه نظام ذي طبيعة إسلاموية. إنه لمن العبث بذل الجهد لإكتشاف صيغة تُحدد، ضمن الثقافة الإسلامية، فكرة السلطة الشرعيّة، الأمر الذي قد يضطرّ المراقب كما الفاعل للإكتفاء بفكرة الشرعية والجهد والنزوع نحو نموذج مثالي لن يتمّ بلوغه، وهو النموذج الذي يجعل اللجوء إلى فكرة الضرورة، الفكرة الوسيطة، امراً حتمياً.

إن ما يعزّز عدم ثبات فكرة الشرعية في الثقافة الإسلامية هو غياب مقولتين تعتبران بديلاً لها في الغرب: مقولة السيادة ومقولة التمثيل. نصادف الأولى ضمن بناءَي السياسي واللذين يتّخذان معناهما ضمن الثقافة المسيحية. البناء الذي ينطلق من فكرة الطائفة وينحو إلى جعل الطائفة كّلاً متراصّاً سيّداً. فالطائفة، بالنسبة للقديس توما، موجودة ككيان طبيعي؛ وكونها كذلك، فهي طبيعياً سيّدة، باستقلال عن كل أساس تراتبي؛ وكونها مركز السلطة الطبيعي، فهي تفرض نفسها أيضاً كسلطة تشريعية(١٤). أما إذا انطلقنا من الرؤية الفرنسيسكانية القائلة بالإرادات الفردية، فإن الإتفاق التعاقدي الذي يتمّ بين هذه الإرادات يشكّل بدوره هذه السيادة. والجدل الذي نشأ حول هذه المسألة في القرون الوسطى، كان، في الحقيقة، محدوداً، كما يشير إلى ذلك كارليل: ضمن المفهوم الروماني، الأمير هو السيّد كونه ممثلاً للطائفة، أو بالتوافق مع التقليد الاقطاعي هو يمارس السلطة، برضى «العظماء»، ممثّلي الطائفة(١٥). ففي الحالة الأولى كما في الثانية، السيادة كسلطة نهائية تعود إلى الجماعة البشرية؛ وارادتها هي الأساسية، بمعنى أنها مستقلّة عن كل معرفة تعلو عليها.

على هذا الأساس، نستطيع القول إن السيادة والتمثيل مترابطان ضمن ثقافة

السياسي في القرون الوسطى،[16] على الصعيد الوظيفي كما على الصعيد العضوي. على الصعيد الوظيفي، لأن الأمير كان يعتبر ممثلاً للطائفة، وبإسمها يضطلع بوظيفته التشريعية. وعلى الصعيد العضوي، لأنه يمارس سلطته برضى ممثّليه، «العظماء» منهم، والأسياد والأعوان أو البرلمانيين.

هذه المسلّمة المزدوجة لا يمكن ان تنقل كما هي إلى اطار الثقافة الإسلامية. فالله هو وحده السيّد المطلق، وفكرة السيادة الشعبية لا معنى لها.[17]. فالإنسان لا يستطيع ان يحدّد بطريقة مستقلّة لا القانون العادل ولا السلطة العادلة: إن الفرضية التي تبغي ان تجعل من الانسان السلطة النهائية تفقد من حيث المنطلق كل دلالة. لكن وفي الحالات القصوى يمكن ان تعلّق فكرة السيادة بإجماع **الأمّة**، وهو الإجماع الذي يعترف به بعض مدارس الاجتهاد وتعتبره مصدر الحقّ. إنما هنا من المناسب ان نحترز؛ اوّلاً لأن الإجماع لا اساس نظرياً له الّا اذا كان يعبّر عن مشيئة الله، وليس عن مشيئة الناس حصراً. وثانياً لأن إجماع الطائفة، في التطبيق، يتقلّص إلى إجماع **العلماء**؛ وهذا يعني بوضوح أن الإجماع يردّ إلى أكثر مما يردّ إلى سلطة وانه يستبعِد، ضمن كل فرضية، فكرةَ السيادة الشعبية.

وتتّخذ فكرة التمثيل، بدورها، دلالة خاصة. فهي. ليست موجِّه السيادة بل هي بالضبط مصدر الشورى. فالمجلس إذن لا يملك سلطة التشريع، وهي لا تنتمي إليه، ولا سلطة الإشراف على السلطة التنفيذية، وهي لا تمارس الّا استناداً إلى العرفان وليس استناداً إلى تكليف. إن السلطة التنفيذية لا يمكن، بدورها، ان تتباهى بصفة السيّد ولا بصفة الممثّل. فالامير، القدرة التنفيذية أكثر منه السلطة التنفيذية، كان يمكنه ان يتجنّب الواجبات المتعلّقة بنظريات السيادة الشعبية، لكنه بالمقابل لم يكن يستطيع أن يتصرّف، لصالح افعاله أو لحساب بقائه الّا بانتهازية وصلابة أو بحنكة. من هنا يمكن فهم بعض التراجعات والانكفاءات المريحة والمقبولة التي حاولها بعض الاتوقراط التحديثيين في العالم الإسلامي: فالاوتوقراطي ذو الطبيعة التنموية كان يبّرر النظام السياسي بالإستناد إلى هدف الإنطلاقة **الاقتصادية**؛ وذاك الذي يعتمد على النموذج القومي كان يبّرر دور القائد بالحاجة لمقاومة الأجنبي المعتبر «امبريالياً» أو «كافراً»[18]. والاتوقراطي ذو النزعة العسكرية

كان يستند على حجّة الفتح (كما فعل المغول في الماضي) أو يستند راهناً على حجّة القوّة أو الأهليّة للحفاظ على النظام؛ أمّا صاحب النموذج القبلي، فإنه يعتمد على الرؤية الخلدونية عن أهلية القبيلة على خلق مركزية سلطوية أو على استثمارها[١٩]؛ واخيراً صاحب النموذج الديني كان يلجأ إلى الأصول البنوية للأسرة الحاكمة (الصفويون في إيران أو العلويون في المغرب) أو إلى موافقة **العلماء**[٢٠]. في أيّ من هذه الحالات لم يستطع الحاكم ان يدّعي صفة السيّد أو صفة ممثّل السيّد ولم يستطع أن يحمي نفسه من خطر انبعاث معارضة تطعن في دوره.

والحال أنه ينبغي التسليم، استناداً إلى الممارسات الإصلاحية والتجديدية، بأن كل محاولة تهدف إلى زرع فكرة السيادة الشعبية تؤدّي إلى صيغ مركّبة، إن لم تؤدّ إلى الفشل؛ وتصبح خاضعة بخاصة إلى مبادرة التيارات الناشئة عن الاشتراكية الغربية أو المسيحية؛ وهي تيارات تندرج إلى هذا الحدّ أو ذاك خارج اطر المرجعيات الإسلامية. لقد فشلت تجارب سيادة الشعب وسيادة الأمير، فغياب الأولى يلطّف على الارجح النتائج الناجمة عن غياب الثانية أو يخّففها، لكن هذا الغياب يطرح بحدّة، ضمن سياق الحداثة، مشكلة التجديد.

إن احد التجلّيات الملموسة لهذه المشكلة تبرز على مستوى الحقوق والقوانين. فالوظيفة التشريعية تتلاءم ، بشكلها الأفضل، مع التجديد ضمن التاريخ الغربي اذ القوانين تُسنَد إلى العقل أو إلى العُرف. ففي النموذج الطبيعوي، يقوم حكم القانون على اكتشاف نظام طبيعي بواسطة العقل؛ هذا يعني تشريع كل شكل من اشكال التكيّف مع تحدّيات الحداثة. وفي النموذج الوضعوي، تتمّ عملية إعداد التشريعات تعاقدياً بالإستناد إلى توافق الإرادات[٢١]. لقد استخدمت الدولة الغربية كثيراً هذه الوظيفة من أجل بناء نفسها كما من أجل بنينة الفئات الاجتماعية أو إصلاحها، تمشّياً مع رؤيتها الخاصة للحداثة لتعزيز بناء المجتمع المدني.

غير أن الثقافة التشريعية الإسلامية تنتسب إلى مفهوم مختلف كل الإختلاف[٢٢]. فالقانون لا يسنّه الفاعلون الاجتماعيون، ولا عقول هؤلاء ولا إراداتهم، انما، يُسنّ فقط بإرادة الله المطلقة. فعملية إعداد القانون ترادف، اذاً وخاصة السعي لمطابقته مع نظام الشريعة: فكلمة شريعة تعني طبقاً للإشتقاق «ورود

الماء والنهل منه» وكلمة حقّ تعني كذلك «الصّحّة والصّدق». فالحقّ لا يكون شرعياً الّا اذا كان صادقاً ايّ اذا تطابق مع الحقيقة، والحقيقة لا يمكن الّا ان تكون موحى بها.

إن إحلال معيار الصدق على هذا الشكل محلّ معيار العقلانية شكّل عائقاً أمام تحقيق عمليات التجديد الاجتماعي. لقد اصطدم التجديديون ـ وخاصة محمد عبده ـ والإصلاحيون ـ بطريقة أكثر اختلافاً ـ بالمقاومة التي واجهتهم بها مجموعات الشرعية الرافضة عمل الرجال والأمراء. إنما تجدر الإشارة إلى أن هذا العائق لم يكن كلّياً؛ اذ منذ العصور العباسية، كان الفقهاء والمشرّعون يسلّمون بإمكانية سنّ معايير حيث تصمت الشريعة، وبعدم قدرة على استنباط أيّ توجّه عملي منها، تجاه معطى جديد. لكن هذا النمط من الإعداد لم يكن يعتبر دليل شرعية إنما فقط دليل ضرورة[٢٣].

لقد استخدم الفقهاء هذه الصيغة بكثرة في إعداد بعض اجتهاداتهم. وقد تطوّر دورهم بسرعة باتجاه عمل تحكيمي بين احترام لا جدال فيه لشريعة الله، وهو احترام يجب ان يشدّ إليه كل الحالات القابلة ان تكون خاضعة للشريعة، وبين الأخذ بعين الإعتبار حالة الضرورة التي يمكن أن تقود القضاة للموافقة على بعض الممارسات التي تكون المعاينة التجريبية لحياة الناس اليومية قد أدّت إلى اعتبارها ضرورية. ففكرة الحقّ لم تنتظم على هذا الشكل نظراً لمقولة معينة خاصّة بها ـ وهو الدور الذي رسمته فكرة الإنصاف في الغرب ـ بل نظراً للتأرجح المستمرّ بين الصادق والضروري.

وقد نجد الأمر نفسه ضمن عملية الإعداد التشريعية. بالطبع لا يمكن ان يتمّ «إعداد» القانون، لأنه قانون موحى به. فالمشرّعون، حتى الأكثر تزمّتاً منهم، كانوا قد ميّزوا، في العهد الكلاسيكي، بين الشريعة، الدين الموحى به والسياسة، المعيار الذي يخلقه الأمير. فالسياسة يمكن أن ينتجها الإنسان، في حال عدم وجود الشريعة، لكن بشرط الّا تتعارض مع هذه الاخيرة. فالسياسة قد تكون مسوّغة بالإستناد إلى ضرورات ممارسة السلطة، لكن عليها ان تضع نصب أعينها الغاية النهائية، غاية خدمة الخير العامّ. فالتفاوت بين **الشريعة والسياسة** لا يعود إلى تراتبية

المعايير فحسب، كما نتبين ذلك من خلال القانون الروماني، بل إلى اختلاف في الطبيعة، يُحيلنا إلى صيغتين من صيغ مفهوم المعيار ومفهوم الطاعة المرتبطة به(٢٤).

هذا الفارق بين السياسة والشريعة ظلّ يُقدّم عليه الدليل عبر تاريخ العالم الإسلامي، اذ نشأت من هذا التفكير حول الضرورة، مقولة القانون، مع المماليك ومع العثمانيين لاحقاً، القانون الذي يبغيه الأمير وليس القانون الذي يوحي به الله. والحال أنه لأمر ذو دلالة أن تظهر بدايات الحقّ العام على هذه القاعدة، وأن يصبح الأخذ عن الغرب مسوَّغاً في ميدان قوانين التجارة أو، بدرجة اقلّ، في ميدان القوانين المدنية والجزائية. فالبدعة لم تحصل فقط عن طريق الأخذ عن الخارج، على الصعيد القانوني، بل الأخذ كان يتمّ على قاعدة الفقدان المعلن للشرعية؛ ولم تكن القوانين الجديدة تستوعب وتقدّم الّا كونها قوانين ضرورية ولا تتمتع بصفة كونها قوانين عادلة. ولن تصيبنا الدهشة، ضمن هذه الظروف، اذا كانت القوانين المستوردة من اجل حاجات الحداثة قد استقطب حولها أفعال المعارضة وخطاباتها، أفعال وخطابات التجديديين في الماضي والإسلامويين في وقتنا الراهن.

وهكذا تحوّل «القانون الحديث» رغماً عنه، إلى رهان مستمر ضمن علاقات السلطة أو ضمن اطار الجدل السياسي، كما تبيّن ذلك قوانين الأحوال الشخصية، في مجمل بلدان العالم الإسلامي. وهذه هي إحدى العقبات الاشدّ خطراً في صرح بناء الحداثة، وهذا هو الأساس الأكثر فاعلية من بين أسس عمليات مقاومة التغيير الاجتماعي. من البديهي القول إن الثقافة الإسلامية ليست أكثر محافظة من الثقافات الأخرى، كما من المسلّم به أن ليست الوثاقة الخاصة بالمستند الديني هي التي تعيق عمليات التجذيد: العنصر المؤثِّر يردّ، أكثر ما يردّ إلى السهولة التي بها يصبح كل قانون انساني، فَقَدَ شرعيته، مثاراً للجدل وحجةً للإعتراض، ورهاناً في النزاع السياسي.

لقد تشكّل القانون الروماني ـ الألماني في بداية الألف الثاني، بسبب انحلال الأخلاق والمعايير الإجتماعية، انطلاقاً من الإعتقاد أن البرّ والمحبة لا يكفيان

لمواجهة تجمّعات الحداثة التي كانت تشكّلها المدن[٢٥]. مذ ذاك وجد هذا القانون نفسه ممزقاً بين الطبيعة والوضعية، وعانى في الحقيقة من الصراع المستمرّ بين الشرعيّتين المتنافستين، وسعى إلى تقديم حلول. لكن القانون الإسلامي، الذي ظلّ على الدوام في وضعية تجاذب بين الحقيقي والضروري، عانى على الأرجح من الإفراط المضاد الذي كانت تغذّيه شرعية لا يمكنه بلوغها وضرورة تجعل معاييره موقّتة.

هذا البناء لفكرة الحقّ في الثقافة الإسلامية، المرتبطة بنفي مبدأ السيادة، يعطي نشاط المعارضة الإجتماعي توجّها ملتبساً لا تستطيع مقولات السوسيولوجيا الغربية التقاطها الّا بشقّ النفس. فالمعارضة في التاريخ الغربي شقّت طريقها من ضمن امتداد حقّ السيادة وانطلاقاً من المسلّمة أن الأمير يستمدّ سلطته من طائفة الرجال، عن طريق التفويض أو التمثيل؛ هذه الطائفة التي ينبغي أن تشارك في ممارسة السلطة، على مختلف المستويات. ولقد كانت هذه الأطروحة مقبولة قبل تشكلّ نظرية الديمقراطية التمثيلية، لأن القديس توما الاكويني بالذات تطرّق إلى هذه المشاركة الطبيعية للطائفة في ممارسة السلطة[٢٦]. فالمفهوم الروماني ـ الألماني عن الحقّ جاء ليصون ويحمي ويحددّ حقّ المعارضة هذا. واقتصر المفهومُ على جعل حقّ المعارضة رسمياً، لأنه ربط جهاراً طاعة الأمير باحترام قواعد العدالة من قبل هذا الأخير[٢٧]؛ هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فإن هذا المفهوم احتوى حقّ المعارضة، اذ سلبها كل أساس؛ ما دامت السلطة تمارس طبقاً للقانون. هذا التوازن لم يتغيّر كثيراً من مدرسة فكرية إلى أخرى، فهو قد كان موجوداً ضمن نظرة طبيعَوية متطرّفة بقدر ما كان موجوداً ضمن منظور يتمسّك بالتقاليد، حتى لو كانت النظرة الأولى تقيم تفكيرها على الحقّ الموجّه نحو المعارضة، بينما النظرة الثانية تعطي، على العكس، أهميّة أكبر للتعبير عن الإرادات.

ومن المناسب أيضاً أن نشير إلى أن وظيفة المعارضة تنحو إلى التقارب مع الوضعَوية المغالية اللوثرية التي تدافع عن سلطة الدولة جاعلة معيار الشرعيّة نسبياً.

لكن المعطيات في الثقافة الإسلامية تبدو مقلوبة: تفرض الشريعة نفسها ليس كونها منظّماً للمعارضة، بل على العكس كونها أساساً رئيساً لإعادة طرح مسألة

سلطة الأمير[٢٨]. فالأمير الذي لا يمكنه، من حيث التعريف، أن يبلغ فكرة الحقيقة الموحى بها، هو محطّ عمل المعارضة. اضف إلى هذا أن التفاوت بين الحقّ الإيجابي الضروري والشريعة هو في الغالب الذي يشكّل البؤرة الرئيسة لتعبئة الجماهير المعارِضَة: نستطيع أن نلاحظ ذلك اليوم من خلال الحركات الإسلاموية، كما كنا قد شاهدنا في العهد الأموي.

بكلام آخر، يمكن القول إن عدم وجود مبدأ السيادة يجرّد هذا النشاط من قسط من محتواه: إن عمل المعارضة الإجتماعي لا يتغذّى بالمطالبة بممارسة السلطة ولا بعملية خلق سياسة بديلة؛ إنه (أي العمل الاجتماعي) ينحصر بالمطالبة «بتجديد دفق» الدمّ في السياسة، هذه المطالبة التي تصبح، في أحسن حال، ركيزة التعبير عن المصالح أو صيغة التعبير عنها، هذه المصالح التي يصعب «تفعيلها» و«إبرازها»، اذا ما استخدمنا التّصوّرات الكلاسيكية لعلم السياسة. لهذا قد تنزلق المعارضة بسهولة بإتجاه الهياج الشعبي ونحو إعادة طرح مجمل السياسة التي يقودها الأمير؛ فالمعارضة بالمقابل لا تصل إلى مستوى بناء نفسها كمطلب، مع الصفة المزدوجة التي تشكّل طابعها المميّز وعاميّتها في الثقافة الغربية: من جهة خصوصيتها، ومن جهة اعتبارها بديلاً سياسياً[٢٩].

إن هذه المميّزات الخاصة بالثقافة الإسلامية تسمح باستيعاب التوتّرات التي انتظمت حولها ممارسة المعارضة، خلال التاريخ. فهي (أي المميّزات) قد دفعت الأمراء وبطاناتهم للذود عن ممارسة السلطة تجاه إعادة الطرح الدائمة لمسألتها، التي كان يخشى ان تؤثّر على هذه الممارسة. وضمن هذا الإطار يمكننا أن نفهم بشكل أفضل الانتظام الذي كان يُطرح به دليل الضرورة الذي كان يربط عادةً، الفاعلون والمنظّرون بالبلاغ المستعر عن خطر الفتنة، الذي يشكّل صدى للتهديد بالفوضى، التي يعتبرها اللاهوت الإسلامي النتيجة الحتمية للنقائص والحدود التي تحكم كل عمل بشري. بالطبع يمكن القول إن السلطة جائرة، لكن جورها يشاؤه الله (وهو دليل كلاسيكي عرف لوثر كيف يستخدمه):

اذاً ليس من المقبول أن نواجه السلطة بحقّنا في المقاومة، وهو أمر لا يقرّه الإسلام، ولا أن نجابهها بالطغيان والعنف، وهو أمر لا يمكن أن يمارس ضد

«الإشارة الإلهية»[٣٠].

في مقابل هذا الخطاب، خطاب السلطة، انبنى خطاب المعارضة على قاعدة مرتكزات أخرى صلدة، والتي اصبحت ممكنة ضمن تشكّل الثقافة الإسلامية. فالفكرة القائلة بأن السلطة تُفسِد، وهي الموضوعة المعروفة في الغرب والتي تعيد إنتاج صورة الملك الطيّب والوزراء الفاسدين، هذه الموضوعة ناب عنها، ضمن إطار الارتقاء في المعارضة، موضوعة الأمير الذي أفسدته مهامّه. واستتبع هذه اليقين بأن كل سلطة، غير عادلة طبيعياً، لا يمكن إلّا أن تكون ظلماً[٣١]، وبالتالي فهي تتطلّب إعادة نظر بالنظام السياسي، بإسم الحقيقة الالهية: فالسيطرة ليست سوى مكابدة، وما على المؤمن إلّا المفارقة عنها، إمّا بالهجرة وإما «بالجهاد في سبيل اللّه». فالجهاد في سبيل اللّه يشكّل المحور الأساس لتنظيم المعارضة؛ فالأمير غير العادل يتماثل مع الكافر، ونظامه يتماثل مع الفوضى (أيّ الفتنة) ومعارضة هذا الأمير واجب ديني تعتبره الحركات الإسلاموية شرعيّاً، استناداً على مقولة الجهاد[٣٢].

هذا التوتّر بين خطاب السلطة وخطاب المعارضة يكشف ميزتين ثقافيتين أساسيتين. من جهة، إنه يكشف التوافق الهش بين الفاعلين الاجتماعيين حول ما ينبغي أن تكون عليه المعارضة، ما هي حدود عملها وما نطاق هذا العمل، وهو الامر الذي يتغاير مع القوانين المعقلنة والمدوّنة التي تميّز المدى الثقافي الغربي، حول هذه النقطة. ومن جهة أخرى يجعلنا ندرك أن المعارضة لا يقوم قوامها الّا بالخروج من اللعبة السياسية المؤسساتية، الّا بالاستناد على شرعية خارجية عنها، وهي لا تحقّق ذاتها بطريقة كاملة الّا عن طريق تجاوز المصالح الخاصة في عملية ممارستها لنقد السياسي نقداً شاملاً. وهكذا يبدو أنه في مقابل النموذج الغربي عن «ثقافة المطالب»، هناك في العالم الإسلامي «ثقافة الهياج»

هذه الشمولية، شمولية المعارضة، تكشف بالتالي عن اختلال قويّ يؤثّر على مفهوم التشكّل الاجتماعي. فالتمثّل الأَحَدي لمبدأ التوحيد يوصِّف افضل من أيّ شيء آخر علاقة الفرد بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. من جهة، لا يمكن أن تكون الجماعة سوى الامّة (أي طائفة المؤمنين)، وهو الامر الذي يفرغ من

معناه كل تمايز للإجتماعي على أساس قطاعات النشاط. ومن جهة أخرى لايمكن ان تتجزأ الجماعة، عن طريق النزاعات، ولا حتى عن طريق التفرّق في أقطار. اذاً هناك الكثير من المظاهر التي تتميّز عن التاريخ الثقافي الغربي.

إن دينامية التمايز ضمن اطار المغامرة الغربية، تغتذي بخروج السياسي من الديني، بالبناء التدريجي للمدى السياسي، كما تغتذي بخاصة من المدى الاقتصادي الذي يعتبره ك. پولاني K. Polanyi العلامة الدامغة للحداثة الغربية، كما يعتبره الطوباوية التي تطبع بطابعها توجّه الممارسات الاجتماعية أكثر مما تطبع طبيعتها الحقيقية(٣٣). لكن هذا التوجّه، في تاريخ العالم الإسلامي، كان يعتبر امراً مستهجناً وقبيحاً؛ ولا يعود ذلك إلى كون الممارسة المركنتيلية أو الرأسمالية كانت غائبة، بل لأن مفهوم النظام الإجتماعي ـ والسياسي ـ المنظّم وفق قوانين السوق، كان على الدوام مفهوماً مداناً من قبل نظرة كانت تستبعد استقلالية الاقتصادي كمقولة نوعية من التفكير والعمل.

وإنه من قبيل العبث البحث عن معادل، داخل التاريخ الإسلامي، لكتاب ماندفيل Mandeville «اسطورة النحل» الذي يهزأ فيه من الاخلاق والاقتصاد ويفكّكهما إلى حدّ معارضتهما(٣٤). لكن هذا لن يعيق، بالطبع، نمو قطاع رأسمالي خاصّ، بل سيجعل له دلالة خاصّة، تزيل من نفس الفاعل السياسي، حتى ضمن الأنظمة المحافظة، كل شعور بالواجب، وتمدّه بالحرية الكاملة في ممارساته المالية المحدثة.

هذه الثقافة اللاتميّزية تجعل المطالبات بالمساواة أكثر سهولة، وهي المطالبات التي تمتدحها فلسفة العدالة الاجتماعية والتي يعيد إنتاجها الخطاب الإسلاموي؛ هذا الخطاب الذي يعيّن حدود إمكانية تحوّلها إلى مصالح فئوية ونوعيّة، على غرار المفاهيم التعدّدية الغربية. هذا المظهر الأخير يساهم دون شك في الحفاظ على فكرة المطلب وعلى تطبيقها ـ وعلى نماذج النسق الذي يرافقها ـ بعيداً من الحقيقة الاجتماعية والسياسية للعالم الإسلامي.

إن التقليل من قيمة فكرة تجزئة الجماعة الدينية يتبع الاتجاه نفسه. فالتوجّهات الأحادية للثقافة الإسلامية، في عملية تصدّيها للتأويلات التعددية، تعيق كل مأسسة

للصراع، وتعتبر ذلك تعبيراً عن الفوضى، ولا تنظر إليه كونه صيغة شرعية للتفاعل الاجتماعي؛ لذا ينبغي أن يسعى العمل السياسي إلى تقليصه. هذه الفكرة، والتي نجد مثيلاً لها في البناءات الفكرية العضوانية التي سادت خلال القرن التاسع عشر في الغرب، هذه الفكرة تشغل موقعاً مركزياً في العالم الإسلامي: فالإصلاحويون، والتجديدّويون والإسلامّويون والعلمانّويون يمتدحون الإجماع وإرادة التعبير عن وحدة الامّة، إن بواسطة الحزب الواحد أو القائد أو بالرجوع إلى الأمّة.

وهكذا نجد أن فكرة الأمّة هي التي كانت توضح كل ماهو غامض(٣٥). وهي الفكرة التي لا يمكن تقبّلها بسهولة لأنها توحي بتجزئة الأمة وبأقلمة السياسي، وهو الأمر الذي كان يتعارض مع التجربة القبلية كما مع التطلع التوحيدي؛ لكن فكرة الأمّة دخلت ضمن اطار الممارسة السياسية في العالم الإسلامي، لأنها مهّدت السبل للتحرّر من وصاية الكفرة، وفتحت باب التعبير عن إجماعية تستوي فيها كل الطبقات؛ كما فتحت الباب أمام الاعتراف بالسيادة على الصعيد الدولي؛ وقد تُرجِم هذا الاعتراف بالحصول على مقعد في الأمم المتّحدة. هذا الانشداد إلى النموذج المهيمن اثّر بشدّة على الخطاب القومَوي وعلى الممارسة القومَوية، خطاب ممارسة الرجالات الحريصين على عدم تدمير المرجعيات خارج الأقطار، لصالح فكرة الجماعة العربية الكبرى.

وهكذا تصبح الأمّة هي هذه الكلمة النفعية المتعدّدة المعاني التي نُلبِسها طوراً معنى الهوّية الخاصّة للدول ـ الأمم، وطوراً آخر هوّية الأمة العربية أو الأمّة الإسلامية. ولقد كان هذا البناء يأخذ بعين الاعتبار تعقّد إستراتيجيات بعض الحركات، امثال حركة البوليساريو Polisario التي كانت تدعو إلى تضامن الجماعة الإسلامية وإلى الاعتراف بالهوّية الوطنية وفق الأصول الغربية. هذا البناء كان يستمدّ القسط الأكبر من شرعيّته من الخريطة الراهنة للدول ومن النظام الدولي المرتبط بشكل مستتر بهذه الخريطة...

وهكذا نجد أن مقولة الامّة تتطلب إعادة نظر في بعدها الاقليمي حين تطبّق في العالم الإسلامي. وكذلك هي الحال بالنسبة للمميّزات الأخرى التي تشكّل، بطريقة كلاسيكية، هذا العالم الإسلامي(٣٦): فكرة مفاضلة السياسي، وهي الفكرة

التي بانَ فشلُها، ليس في علاقتها بالديني فحسب، بل ضمن محاولة التفكير في العلاقات بين مختلف قطاعات العمل الإجتماعي؛ فكرة المأسسة؛ لأن الروابط بين الحكّام والمحكومين لا تشكّل مدى للشرعية ولا تخلق حقوقاً أو قوانين، بل هي مجرّد علاقات قوّة تحمل بهذا الخصوص الطابع الموقّت؛ وأخيراً فكرة الشمولية، لأن وظيفة الدولة تقوم، بالتناوب، على نشر النموذج الديني، المخصوص بالجوهر، أو تقوم على الإدارة البسيطة للنظام الإجتماعي المعطى، أكان هذا النظام عسكرياً أم قبلياً. هذا هو اذاً المعنى المعطى للدولة، والذي يعني حسب أصل الكلمة «الدورة السلالية». وفي مقابل النموذج الغربي عن السلطة السياسية الممأسسة التي تطمح للعمل لصالح المصلحة العامّة، بعيداً من المصالح الخاصّة، نجد في العالم الإسلامي، مجموعة من علاقات القوّة التي لا تستمدّ صفتها من السياسي الّا **بالتخصيص وليس بالطبيعة**. فالسياسي، الذي هو قبل كل شيء وظيفة قبل أن يكون مدى خاصّاً، قابل هكذا ان يضطلع به أيّ فريق أو أيّ فاعل اجتماعي خاصّ.

بالطبع إن فكرة المصلحة العامّة، التي تردّ عادة إلى فكرة الخير العامّ، ليست غائبة عن الثقافة الإسلامية. بينما هذه الفكرة تردّ صراحة، ضمن الثقافة الغربية، إلى فكرة الإنتاج الذي تقوم به الدولة وهي الفكرة التي تؤسّس بالتالي شرعية الدولة؛ فهي تبدو في العالم الإسلامي بمثابة مقولة مبنية قبلاً، وتحديدها لا يفترض أيّ مكان خاص ولا يؤكّد أيّ سلطان نوعيّ؛ فالسهولة التي بها تستخدم مقولة الحكومة ومقولة الدولة، كما تستخدم في الغالب الواحدة محلّ الأخرى، تكشف ضعف الدّقّة في فكرة المصلحة العامة أو الخير العامّ ضمن بناء المدى الذي قد يكون مكرّساً جهاراً لتهيئة هذه الفكرة وللتعبير عنها.

يمكننا ان نستفيض في الكلام على هذه الفروقات وعلى نتائجها[٣٧]. لكن المهمّ لا يكمن هنا: المسألة الأساس التي تبقى مطروحة هي مسألة الطابع الجامد لهذه المقارنة. ما هي الطبيعة الحقّة لهذا الوصف المتباين بين الثقافات؟ هل هو إلقاء الضوء، بشكل خاطف، على صورتين مأخوذتين بلحظة معيّنة؟ هل هو تصوّر مشوّه أو مجمَّل ناجم عن فلسفات سياسية قائمة أو متجاوَزة؟ إن الاعتراضين

مطروحان في الغالب أمام التحليل الثقافوي، المتّهم بجعل النماذج خالدة، وهي التي لا تنفك تتطور والتي يعيد طرحها والنظر فيها الفاعلون أنفسهم. كي يصبح هذا النقد شرعياً، فإن الخطاب حول التحديث، يسلّم ـ أو يسعى ان يبيّن ـ أن معطيات المجتمع الصناعي قيد البنيان، والموجات الثقافية الدولية، بصورة عامّة، تنحو كلها إلى إعادة النظر ب «الهوّيات الدائمة»، وذلك عن طريق جعل، على الأقلّ، بعض الأشكال السياسية شاملة وكلّية.

يبقى علينا أن نبيّن الأرتباط الوثيق بين الاعتراض والموضوع. ويقتصر هذا القسم الاوّل على قضية مزدوجة، نزعم أننا قد بيّناها. من جهة، إن البناءات السياسية متعدّدة تاريخياً، وهي ما تزال متباينة، ولا يمكن للسوسيولوجيا السياسية الغربية أن تقنعنا عكس ذلك، حتى ولو قلّصت الحقيقة السياسية إلى تمثّل تصوّري وحيد. بالطبع إن هذه التعدّدية ليست جامدة، لأنها مطروحة حكماً كواقعة من التاريخ، لكنها (أي التعدّدية) دون شك ترمي بثقلها على كل عمل جديد، منظورٍ إليه ومدرك على أنه عمل خاص. ومن جهة أخرى، إن التاريخ المعاصر لنظريات السياسي في العالم الإسلامي بيّن فشل محاولات التركيب الثقافي، كما بيّن الإنعاش الدوري ـ والمتعاظم دون انقطاع ـ لإرادة العودة إلى صيغ مفهوم السياسي النوعية الخاصّة[٣٨]. اضف إلى هذا أن الخطابات السياسية التي يمكن أن ينظر إليها كونها مسكونية، هي بالتحديد تلك الخطابات التي تتموضع عمداً خارج كل مرجعية إسلامية، وهي خطابات متأثّرة بالمسيحية أو بالماركسية.

مع ذلك تبقى هناك مسألتان مرتبطتان الواحدة بالأخرى. ألا يظهر التقارب في الممارسة والتطبيق، بعيداً عن الخطابات والتوجّه؟ ألا يمكن لهذه الاختلافات في التوجّه أن تؤدّي إلى نموذج إسلامي عن الحداثة يشكّل بديلاً عن نموذج المجتمع الصناعي الغربي؟ إن شمولية بعض الممارسات المعاصرة لا تثير أبداً الشكوك، ما دامت التحدّيات في كل مكان من طبيعة واحدة، ولن ندهش اذا ما كانت هذه الشمولية قد قلّ تطبيقها أو أسيء على الصعيد الثقافي. ألا يؤدّى الخلط البطيء لهذه الممارسات الجديدة، الشاملة في قسم منها، ولهذه النماذج الثقافية، الثانية في اختلافاتها، ألا يؤدّي تدريجياً إلى بروز أشكال نوعية خاصة من الحداثة، يمكن

أن يبقى توجّهها، مستتراً على فاعليها الحقيقيين؟ هذه الأشكال الجديدة من الحداثة، التي حُدِّدت تجريبياً وشكّلت مصادر ابداعات ثقافية لاحقة، ألا تتبع المسار الذي كان مسار الحداثة الغربية، التي تكوّنت بدايةً من الممارسات، وتشكّلت لاحقاً من تكيّف المعطيات الثقافية الكبرى؟ ينبغي ان نتفحص هذه الفرضية عن طريق مقارنة صيغ النمو، ثم صيغ الرفض التي تهيّأت ردّاً على الإستراتيجيات التي نشرها الأمراء.

الهوامش

(١) Le Bras (G.) et al., Histoire du droit et des institutions de L'Église en Occident, Paris, Sirey, 1965, t. VII, «L'âge classique», P. 369 et suiv.; Aubert (J. M.), «Évolution de la réflexion catholique sur le droit naturel», in Jacob (N.) et al., op. cit., p. 202 et suiv.

(٢) Post (G.), op. cit., p. 301.

(٣) Ibid., pp. 281, 334, 496 et suiv.; Plongeron (B.), Théologie et politique au siècle des Lumières, Genève, Droz, 1973, et suiv.

(٤) Cf. lagroye (J.), «la Légitimation», in Leca (J.), Grawitz (M.), ed., Traité de science politique, Paris, PUF, 1985, t. I, p. 402 et suiv.

(٥) Cf. Séguy (J.), Christianisme et société, Paris, Le Cerf, 1980, p. 166 et suiv., 186 et suiv., et aussi les analyses typologiques de Schluchter (W.), The Rise of Western Rationalism, Berkeley, University of California Press, 1981, notamment son analyse de L'opposition entre christianisme réformé et christianisme romain, p. 168 et suiv.

(٦) Cf. Badie (B.) «les Ressorts culturels du totalitarisme», in Hermet (G.) et al., Totalitarismes, Paris, Economica, 1984, p. 111.

(٧) Wilks (M. J.), op. cit., p. 94 et suiv.

(٨) Cf. notamment Wilson (J. F.), Pulpit in Parliament, Princeton, Princeton University Press, 1969.

(٩) Cf., au sein d'une abondante littérature, Lipset (S. M.), «Religion and politics in the American past and present», in Revolution and Counter-revolution, New York, Anchor Books, 1970, P. 368 et suiv.

(١٠) حول مشكلة الشرعية في الثقافة الإسلامية راجع Hudson (M.), Arab Politics: the Search of Legitimacy, New Heaven, Yale University Press, 1977, en particulier chap. IV; Vatikiotis (P.J.), ed., Revolution in the Middle-East, Londres, Allen and Unwin, 1972. P. 9 et suiv.: Borthwick (B. M.), Comparative Politics of the Middle- East, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1980, p. 64 et suiv.

(١١) حول دليل الضرورة

(١٢) Cf. Enayat (H.), «Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in Piscatori (J.), ed., Islam in the Political Process, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, P. 163 et suiv.

(١٣) Etienne (B.), «Le Prône politique dans l'Islam contemporain», Revue francaise de science politique, août 1983, p. 711.

(١٤) Wilks (M.J.), op. cit., p. 135; Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), The Political.., op cit., Villey (M.), op cit., p. 172.

(١٥) Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), Political Theory from 1300.., op. cit., p. 462 et suiv.

(١٦) Post (G.), op. cit., p. 241.

(١٧) راجع التعارض الذي ينجم عنه، بين مقولة «الجمهورية الإسلامية» ومقولة السيادة المطلقة للشرعية الالهية، في Vatikiotis (P. J.) «Islamic Resurgence: a critical Review», in Cudsi (A.), ed., Islam and Power, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1981, P. 174.

(١٨) Cf. Binder (L.), the Ideological Revolution of the Middle East, New York, J. Wiley, 1964, p. 39.

(١٩) Cf. Gellner (E.), «the Distinctiveness of the Muslim State», in Gellne (E.), Vatin (J. c.), Islam et politique au Maghreb, Paris, CNRS, 1981, p. 163 et suiv.; Gellner (E.), Muslim Society, Cambridge University Press, 1981, P. 24 et suiv., 86 et suiv.

(٢٠) Cf. Keddie (N.), Scholars, Saints and Sufis, Berkeley, University of Califonia Press, 1972, P. 6 et suiv., sur les Safavides, cf. Lambton (A. K.), State..., op. cit., p. 266 et suiv.

(٢١) راجع في مصدر مذكور سابقاً من تأليف لي برا Le Bras الصفحات ٣٦٨ - ٣٧٦، مساهمة علماء القانون في الكنيسة. ويردّ غراتيين Gratien ذلك إلى «غريزة الطبيعة»، وروفين Rufin إلى «قوّة الخليقة البشرية»، وسيمون دي بيزينيانو Bisignano يرّدها إلى العقل الذي يسمح «بالتمييز بين الخير والشر»؛ وحول الإصول الوضعَوية التشريعية يراجع فيلي La Formation مصدر سابق، ص ٢١١ وما يليها.

(٢٢) . Cf. Schacht (J.), An Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon Press, 1966; Schacht (J.), The Origins of Mohamadian Jurisprudence Oxford, Clarendon Press, 1953; Tyan (E.), «Méthodologie et sources du droit», Studia islamica, n° 10.

(٢٣) Cf. Bouderbala (N.), «Droit et société: le loi entre la légitimité et la nécessité», Lamalif, n 116, mai 1980.

(٢٤) Cf. Schacht (J.) An Introduction.., op. cit., pp. 53-54; Strayer (J.), The Origins.., op. cit., p. 102; Tyan (E.), art. cit., p. 103; «Notes sur la distinction du spirituel et du temporel dans le califat», Annales de la faculté de droit de Beyrouth, 1951, pp. 5-17

(٢٥) David (R.), les Grands Systèmes de droit contemporains, Op. Cit., P. 39.

(٢٦) Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), The political Theory.., op. cit., p. 93.

(٢٧) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 83; Cameron (J. M.), Images of Authority, New Haven, Yale University Press, 1966, PP. 2-3, 13.

(٢٨) Cf. Badie (B.), «États», légitimité et contestation en culture islamique», in Kazancigil (A.), ed., L'État au pluriel, Paris, Economica, 1985, PP. 247-262.

(٢٩) Cf. infra, III^em partie.

(٣٠) Grunebaum (G. E. Von), L'Identité..., op. cit., p. 56.

(٣١) Fisher (M.), Iran from Religious Dispute to Revolution, Cambridge, Harvard University Press, 1980, P. 7.

(٣٢) Carré (O.), art. cit., p. 700.

(٣٣) Polanyi (K.), La Grande Transformation, Paris, Gallimard, 1983.

(٣٤) Dumont (L.), Homo Oequalis, Paris, Gallimard, 1977, P. 83 et suiv.

(٣٥) Watt (M.). op. cit., p. 118; à propos de la Turquie, Cf. Lewis (B.), the Emergence of Modern Turkey, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 328 et suiv. (trad. francaise à paraître aux èditions Fayard).

(٣٦) راجع المعايير التي وضعها بادي Badie وبيرنبوم، في كتاب Sociologie de L'Etat مصدر سابق الصفحة ٥٤ وما يتبعها.

(٣٧) حول مسألة حقوق الانسان، المسألة الشائكة التي ندرك أنها تلامس كل مستوى من هذه المستويات، والتي تستند إلى اسس ثقافية معقّدة ومتنوّعة واحياناً متناقضة في المدى الغربي، والتي يتطلّب بناؤها في الثقافة الإسلامية مقاربة معمّقة ومتنوعة تحول دون الصيغ الحاسمة التي الفناها، والتي تقتضي وحدها كتاباً آخر.

(٣٨) راجع أركون وغارديه L'Islam, Paris, Buchet-Chastel, 1978, Gardet وبخاصّة الصفحات ١٨٧ ـ ١٨٨: «إن المسلمين (...) يعيشون تجريبياً كل انواع الصيرورة غير أنهم ما زالوا لا يستطيعون التعبير عن تجربتهم التاريخية الغنيّة إلّا من خلال لغة مجزأة ومرتدّة: اللغة الكلاسيكة الإسلامية، باشكال مشوّهة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، أو لغة ايديولوجية صيغت في موضع آخر، ولا تتناسب الّا قليلاً مع حالات خاصة».



القسم الثاني

تعددية التطورات السياسية



الفصل الرابع

الإستراتيجية الدولانية

إن التطوّر السياسي الغربي محكوم برمّته بإبتكار الدولة. نقول إبتكار، لأنه قد يكون من السهل أن نتخيّل أن نهاية العصر الوسيط لم تتميّز بتجدّد أكثر عمقاً فيما يختصّ بصيغ تنظيم الوظائف السياسية. فلقد كان باستطاعة انبعاث الأمبراطوريات، وإنشاء شبكة من المدن ـ الدول، أو العودة البسيطة إلى أشكال النظام الملكي الوراثي؛ أن تحرّك ازمة المجتمع الاقطاعي. كما أن المعطيات عينها لهذه الازمة المولّدة للتغيير السياسي، ليست بتمام الوضوح ولا بتمام البساطة، كما اوحت بذلك بعض التفسيرات السائدة في وقت من الأوقات.

لنعطِ للتفسيرات حقّها على ضوء الاقتصاد: إن ابتكار الدولة ليس له علاقة وطيدة مع نشأة رأسمالية السوق أو توسّعها. فإذا كانت الدولة قد انطلقت في القرن الثالث عشر، كما يوحي بذلك الكثير من المؤرّخين، فإنه ينبغي أن نسلّم بأن الدولة قد تطوّرت بفضل نمو الاقتصاد الريفي وتغذّت منه. واذا كان القرن الرابع عشر قد طبع بقوّة فترة ثانية من سياقه المؤسساتي، فإنه ينبغي علينا أن نقرّ بأن الدولة عرفت أيضاً كيف تتغذّى من نتائج الأزمة الاقتصادية، وبأن عمليات التحوّل السياسي التي صنعت التاريخ الغربي تخضع لعوامل مستقلّة تمام الإستقلال: إن ابتكار الدولة سياسيّ بطبيعته؛ ومن المحتمل أن نلامس هنا أحد الأبعاد الأكثر تعقيداً والأكثر غرابة للتطوّر الغربي.

وعلى سبيل المقارنة، نرى بأن التنبيه هو ذو فائدة، لأنه يؤدّي إلى تقويض الفرضيتين الأكثر شيوعاً لضمان فكرة بناء الدولة داخل المجتمعات خارج الغرب: الفرضية التطوّرية التي تجعلنا نعتقد بأن الإنطلاقة الاقتصادية التدريجية تساهم في إرساء أسس دولة من طبيعة الدولة التي نتجت عن انطلاقة الرأسمالية الغربية؛ وفرضية «التطوّر المركزي ـ الذاتي» التي تنطلق هي أيضاً من الاعتقاد الراسخ بأن

النُخب السياسية الأصلية تحقّق، بإرداتها واستراتيجيتها، بناء الدولة الحديثة. والحال أن هذه الرؤية أو تلك تعاني من قصر نظر تاريخي، كما تعاني من الدوغمائية السوسيولوجية. فإذا كانت الدولة ابتكاراً غربياً غير مقتصرة على العوامل التفسيرية التي تعوّدنا أن نقدّمها، فإن تكوّنها وانطلاقتها يردّان إلى خصوصية تمظهرها وتعددية إستراتيجيات الفاعلين التي كانت منتشرة في حينه. وهكذا تركيبة بين المضمون والأفعال لا تتكرّر ولا تبدّل مكانها، وكل ما تستطيع فعله هو أن تضغط أو تؤثّر على القابعين خارج اللعبة؛ لكن المحاكاة هي بحدّ ذاتها صانعة لتاريخ آخر.

إن فهم هذه الحداثة السياسية في الجوهر، التي يشكّلها ابتكار الدولة، يعود إلى فهم اللعبة، هذه اللعبة التي ضمن سياق معيّن دفعت بعض السياسيين إلى إعادة مجمل الامتيازات السياسية، التي كانوا يتمتّعون بها، إلى الغير. وهكذا نرى أن ابتكار الدولة يقود إلى استراتيجية تفكيك اللعبة السياسية واللعبة الاجتماعية؛ بينما تُرك أمر مراقبة اللعبة السياسية وضبطها إلى هيئة متخصّصة تصادر ذلك لمصلحتها. ومذاك تصبح الأسئلة التي تنطرح متعدّدة: ما هي عقلانية هذا التفويض؟ وهل تعكس منطلقاً فردياً أم جماعياً؟ ما هي مفاعيلها المرتدّة؟ وكيف يمكن أن نقوّم عمل الدولة ضمن سياق عملية التحديث الاقتصادية؛ خاصة اذا كانت هذه الدولة تقود إلى الحداثة السياسية؟ إن السؤالين الأوّلين يتعلّقان بتكوّن الدولة، ويختّص السؤال الثالث بسياق عملية استقلالها الذاتي، أما السؤال الأخير فيرتبط بتماسكها مع ما تعوّدنا أن نعتبره تابعاً لقطاعات أخرى من الحداثة.

تكوّن الدولة واستراتيجيات الفاعلين

علينا أن نقبل بأن السوسيولوجيا التاريخية آثرت، في الغالب، الحلّ الأسهل الذي يقدّمه لها اللجوء إلى الإستدلال الوظيفَوي، كما يقدّمه الإبهام المسلّم به، إبهام الإستراتيجيات الفردية والجماعية. فالسوسيولوجيا التاريخية تدّعي بأنه اذا كانت الدولة قد نشأت في مرحلة تاريخية معيّنة، فإن ذلك قد يتناسب مع حاجة متموضعة تاريخياً، وبأن هذه الأخيرة يمكن تعريفها على أنها مصلحة «البرجوازية» (أطروحة والرستين Wallerstein واطروحة الماركسويين بشكل عام) أو مصلحة

«الارستقراطية» (اطروحة آندرسون Anderson)[1]. هذا النمط من الاستدلال ليس عبثيا ولا عديم الفائدة، لأن الجدل الذي أثاره سمح بتقدّم عقل الدولة. لكنه ترك ثلاثة اسئلة أساسية غير معلنة: كيف تُعَبّأ الحاجات وتتحرّك، أو بكلام آخر، كيف يمكننا إعادة صياغة مبادرة سياق ابتكار الدولة؟ وكيف تمّ ادراك الحاجات من قبل الفاعلين الفرديين في تلك الحقبة، أو بكلام آخر،كيف تمّ من قبل السيّد والبرجوازي في ذلك العصر، وعلى الرغم من كل شيء، تقبّل وتنشيط هذا الاغتصاب العجيب الذي يمثّله بناء الدولة؟ وكيف تندرج هذه اللعبة ضمن سياق، وإلى اي حدّ يحكم هذا السياق اللعبة ويتحكّم بها؟

بالمقابل، يبدو أن ما هو أساسي ظلّ منسياً: إن ابتكار الدولة نجم قبل كل شيء عن فعل المراكز السلطوية القائمة. فنحن ندين، من بين ما ندين به، لجوزيف ستراير Joseph Strayer إلى التذكير، وهو تذكير في محله، بالجذور العميقة لهذه المبادرة. لقد ساهم العصر الوسيط، الذي اعقب حقبة من الاجتياحات والتغيّرات الديمغرافية، في خلق تجمّعات سياسية خاضعة للسيطرة ذاتها، وفي جعلها تتأقلم مع المكان وتستقرّ. وقامت لعبة الأمراء على تركيز هذه العملية وتثبيتها، وعلى مضاعفة الروابط بين البلاط والجماعات التي كانوا يُحكمون سيطرتهم عليها، أي باختصار كانت اللعبة تقوم على العمل على مأسَسَة سلطَتهم، من أجل ضمان أمنهم الذاتي كما من أجل ضمان أمن رعاياهم[2]: إن ضرورة تنظيم عملية الخروج بطريقة ناشطة وإرادية، من حقبة الإستقرار السياسي والاقليمي؛ هذه الضرورة تتباين مع السلبية التي كان يخشى أن تولّدها ادارة الارث الامبراطوري، الذي يحتوي استراتيجيات التجديد ويقضي عليها، كما كانت الحال مع الامبراطورية العثمانية.

بطريقة أكثر شمولية، يمكن القول إن تصوير الدولة وكأنها نتيجة لتجديد لا ينبغي أن يؤدّي إلى المفارقة التي قد تقوم على تجاهل المصادر الاقطاعية للنسق الدولاني. فالنظام الاقطاعي كان يقدّم للملك موارد، هيّأ استخدامُها المتعاظم هذه القفزةَ النوعية باتجاه نظام سياسي جديد: لا شكّ أن لجوء الملك إلى النظام الاقطاعي مهّد السبيل تدريجياً لتهديم هذا النظام وأدّى بالتالي إلى عملية احتكار

للسياسي[٣]. فالملك، المعتبر «السيّد الاقطاعي الأعلى»، كان يتمتّع بمؤهّلات يمكن ردّها بسهولة إلى اصول الإستراتيجية الدولانية. فالمساعدة المالية والعسكرية التي كان يقدّمها المقطَعون كانت محدّدة بدقّة، وخاصة المساعدة الاولى: يبقى أن الملك استخدم كل مساعدة لإعداد وظيفتين من الوظائف وتهيئتهما، اللتين ساهمتا، من بين الوظائف الأولى، في رسم حدود نطاق المدى الدولاني. وقد تنطبق الملاحظة نفسها على الحقّ القضائي الاقطاعي الذي اسّس الوظيفة الملكية تلبية لحاجة، وهيّأ هكذا الأرضية للاحتكار التدريجي لوظيفة الحكم؛ كما أنها قد تنطبق على قَسَم الولاء الذي عاود الظهور في القرن الحادي عشر وهيّأ تدريجياً استلاب الارادة الفردية في نطاق المَلَكية.

في الواقع، إن النظام الاقطاعي، غير المستقرّ بطبيعته، لأنه كان يستند على روابط فردية وبنية هرمية كثيرة التعقيد، هذا النظام مهّد السبيل أمام الاستراتيجيات الأكثر تناقضاً. غير أن هذا النظام، المتميّز بقدرة قواه النابذة، لم ينكر ـ بخلاف الأنظمة الاجتماعية ذات الطبيعة القبلية الطوائفية ـ منطق مركز السلطة الذي كان ما يزال كامناً، والذي كان يزوّد الأمير بالموارد التي عرف كيف ينشّطها ضمن بعض السياقات. فوجود هذه اللحمة المركزية كان في صلب استراتيجيات بناء الدولة؛ وغيابها ضمن سياقات اجتماعية ـ ثقافية أخرى كان يحرم بعض الفاعلين السياسيين من اوراق رابحة مهمّة لتوظيفها في بناء مركز حكومي.

لكن المشكلة التي يطرحها بناء الدولة، وكما يؤكّد ذلك المؤرخ جيوردانينغو Giordanango، تبقى مشكلة الإنتقال من «الإقطاعية الطارئة» إلى «الإقطاعية الادارية»[٤]. وبالتأكيد يمكن القول إن هذه القفزة النوعية نحو الدولة المبتكرة هي التي سمحت «للسيد الإقطاعي الأعلى» بدكّ النظام الإقطاعي من فوق، بتحويل المنطق الهرمي إلى منطق مصادرة. هنا بالذات تتدخّل لعبة الفاعلين الآخرين، وبخاصة لعبة الأسياد. فالأطروحة التي قدّمها ألياس ÉLIAS هي أطروحة مقنعة، عندما تُبيِّن لنا كيف تبدأ البنية الهرمية بالتناقص من القاعدة؛ فيجد الأسياد انفسهم متورّطين في مجابهات مستمرة تقودهم إلى التنافس، وهو من طبيعة التنافس نفسها التي تجري في السوق لتؤدّي إلى البناء التدريجي[٥] لنظام الاحتكار. ولكن

الاطروحة، وبعيداً عن الممارسة الإقتصادية المتقدمة قليلاً، تعاني من تبسيط مزدوج، فهي من جهة تقصّر لعبة الأسياد على المنطق العسكري الوحيد، ومن جهة أخرى تتناسى دخول لاعبين آخرين إلى خشبة المسرح.

في الواقع لم تُبنَ الدولة فقط من فوق، كا أنها ليست النتيجة لمقاومات مهزومة: قد تتناسب عملية احتكار السياسي، على الاقلّ جزئياً، مع استراتيجية الفاعلين الذين يشكّل، بالنسبة لهم، استمرار نظام سياسي مُفتَّت تهديداً أو نقصاً يجب تعويضه. فالتحليل المقارن يوحي بأن الانتقال إلى الدولة قد تمّ أساساً حيث فقدت الصيغ التقليدية للعلاقة الاجتماعية، فاعليتها؛ ودون أن يتسنّى للتنظيم والضبط الناجمين عن السوق أن يحلاّ تماماً محلّها؛ بعبارات أخرى يمكن القول إن الدولة قد نشأت في تربة خصبة حيث فشلت الإستراتيجيات الناجمة عن أشكال التضامن الطوائفي وعن صيغ التفاعل الاجتماعي الفردَوية، وحيث لم يتوصّل المجتمع المدني[٦] إلى تأمين ممارسة الهيمنة ولا إلى تحديد النظام السياسي.

نحن نعرف، وخاصة بفضل هيشتر Hechter وبراشيتن Brustein، كيف بقي نمطان من انماط الامداء الاجتماعية الاوروبّية بعيدين كل البعد ولفترة طويلة عن سياق البناء الدولاني[٧]. فالمناطق الشمالية والشرقية، المتميّزة باتّساع ميادينها الريفية، وبضعف إنتاجها وبقوّة التضامن الأسري والعشيري، ظلّت بمنأى عن التوتّرات القابلة على دفع المدينة كي تتواجه مع الريف؛ لكن هذه المناطق كانت خاضعة أيضاً لقوّة التضامن الطوائفي المتجسّد مثلاً بالسيّد الصربي أو بالمير الروسي[٨]. بالمقابل، لقد تأقلمت مجتمعات العالم الوسطى، وبخاصة مجتمعات شمال إيطاليا، بشكل مبكر مع اقتصاد أدوات الاستهلاك، جامعة في قلب المدن ارستقراطية مالكي الأراضي والبرجوازية التجارية، جاعلة من المدينة مكان تنظيم العلاقات الاجتماعية ومكان ضبطها. وقد يكون من المناسب أن نضيف، إلى هذين النموذجين، النموذج الذي بدأ بالارتسام، منذ القرن الثالث عشر، في انكلترا والذي تميّز بعملية تفرّد سريعة في امتلاك الاراضي، حول العائلة النووية، كما تميّز بمخلّفات العملية الاقطاعية المحدودة جداً؛ هاتان الميزتان أتاحتا للفرد، في علاقته

مع الآخر كما في روابطه مع مركز السلالة الحاكمة، الأساسي في وظيفة تنظيم العلاقات الاجتماعية[٩].

لكن السياق الذي نما فيه الإقطاع الفرنسي بخاصّة يختلف تمام الاختلاف.

فقصر الاقطاعي هو هنا، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وحدة القاعدة؛ وإشراف السيّد على الارض هو أيضاً مصدر الهيمنة الأساسي. زد على ذلك أن التضامن الذي كان يجمع بين الفلاحين، في قلب التجمّعات القروية، كان قوّياً، خصوصاً وأنه كان يمارس ضد سيّد واحد يمسك بين يديه كل وسائل الإكراه. هذا الانشقاق المزدوج الذي كان يرتسم، ضمن هذا السياق، كان يضبط بشدّة السلوكات الاجتماعية، مؤدّياً وبشكل مبكر إلى المواجهة بين المدينة والريف، بين السيّد والفلاّحين؛ وهكذا يكون هذا الإنقسام قد خلق مفارقة في النظام الاجتماعي قيّدت فاعلية استراتيجيات الأسياد؛ هذه الاستراتيجيات التي لم يكن من الممكن فرضها لا باللجوء إلى العلاقات الطوائفية ولا عن طريق اللجوء إلى العلاقات الفردَوية. فاللجوء إلى العلاقات الطوائفية لم يكن وارداً، لأن رابط الإقطاع كان يوحّد أساساً بين الأفراد، والتشكّل التدريجي للطوائف القروية كرّس يوماً بعد يوم رابط استبعاد، والاصحّ رابط صراع بين الفلاّحين والسيّد؛ هذا السيّد الذي لم يستطع بالتالي استخدام هذا الرابط من أجل تدعيم هيمنته. ولم تكن العلاقات بين الأفراد قابلة ابداً للاستخدام، وذلك عائد إلى الخصومات الحادّة التي كانت تجعل الأسياد يتواجهون فيما بينهم، ولأن قانون السوق الفردَوي كان يتهيّأ بصعوبة لحماية المصالح الإقطاعية ولإدارتها إدارة باردة.

هذا الإخفاق المزدوج يساهم في تفسير صلابة المجتمع الإقطاعي في الدفاع عن امتيازاته، وبالتالي يساهم في تفسير تشكّل مصالح جماعية فقدت تدريجياً كل تحوّل إلى مصالح فردية، وتولّدَ عنها مصالح متسلسلة، والأصح مصالح طبقية، تبنينت إلى جنب المصالح الفرديّة الخاصّة بكل سيّد، كما عزّزت بشكل أفضل نمو الدولة الناشئة[١٠].

سوف نضمّ صوتنا إلى صوت پولانيي Polanyi ونحترس من التسليم بأن نظام السوق كان قادراً أن يتحقق في حالته الجنينية وأن يحول دون تشكّل مصالح

جماعية أو مصالح طبقية، قابلة للإختزال إلى منطق فردي. فالمقارنة بين انكلترا الفردَوية والمجتمع الفرنسي المحكوم بروابط طبقية تصبح تبسيطية صبيانية. بالمقابل، إنه لأمر حاسم أن نربط بين تكوّن المصالح الجماعية ونموها ووعيها؛ هذه المصالح التي لا يمكن إدارتها من خلال سياق نظام اقطاعي مفتّت، مترافق مع انطلاقة استراتيجيات المناداة بالدولة. هذه الاستراتيجيات كانت تمثّل تلبية لرغبات فردية وجماعية. فعلى الصعيد الجماعي، إن قبول تنمية الدولة أو تعزيز هذه التنمية كان يخدم عقليات عدّة: إن الارستقراطية، بتخلّيها عن قسط من سيادتها، كانت تمنح نفسها الحماية، كما كانت تعطي لنفسها، تجاه تنامي المدن بخاصة امكانية منع فريق آخر، في تمام اندفاعه، من سلبها وضعيتها المسيطرة؛ والبرجوازية، من جهتها، بقبولها التنازل نفسه، كانت تتجنّب وصاية السيّد، ليس فقط الوصاية السياسية، بل الوصاية الإقتصادية. في الوقت نفسه، كان لهذا المنطق الجماعي ترجمته الكاملة على الصعيد الفردي: إن بناء الدولة كان يُشكّل، تجاه انحلال اللعبة الاقطاعية وتجاه تنامي المصالح الجماعية غير الشخصية، وفي الدرجة الاولى بالنسبة لكل عضو من الارستقراطية، فرصة للكسب الفردي، تمّ السعي غالباً للانتقاص منها. في الواقع وسواء كان الأمر في البدء ضمن حاشية الملك، أو بين رجال القضاء وضباط الملك، أو في صفوف الجيش، أو لاحقاً في البلاط، فإن انطلاقة الدولة كانت تخفّف العروض للحصول على مواقع في السلطة أو على أعطيات رمزية، وهي العروض التي كانت تلّبي آمال كل سيّد، ومع مرور الزمن، كانت ترضي آمال البرجوازيين الذين مُنحوا فرديّاً ألقاب اشراف(١١).

إن كل هذه العناصر تكشف الرابطة الوثقى التي تجمع بين الإقطاع وبناء الدولة. والأزمة السياسية التي ضربت الإقطاع استطاعت أن تحرّر مجموعة من الاستراتيجيات استفاد منها بناء الدولة. والتفسير الذي يقدمّه آندرسون Anderson هو تفسير قاصر عندما يردّ بناء الدولة إلى تلبية الحاجات **الجماعية** للارستقراطية. ولكي تكون الفرضية كاملة كان لا بدّ أن تبيّن أن هذه المصالح كان تمّ ادراكها فعلياً وتتلاقى على الاقلّ جزئياً مع المنافع **الفردية** التي كان يكسبها كل سيّد من خلال عملية بناء الدولة. وبكلام أكثر دقّة، يمكن القول إن الدعوة إلى الدولة

كانت تعتبر يوماً بعد يوم بمثابة الصيغة القادرة على إطلاق الاستراتيجيات الفردية والجماعية من عقالها، وهي الاستراتيجيات التي كانت الدعوة تسعى وراءها وتجدّ في سبيلها. زد إلى ذلك أن هذه الرؤية أبقت نمطين آخرين من المصالح مستترين: نمط مركز السلالة الحاكمة ومحيطها، ونمط البرجوازية التي لم تكن قد حوصرت ضمن دور المهيمَن عليها، وهو الدور الوحيد الذي ينسبه لها المؤرّخ الانكليزي. واخيراً من الهامّ أن نبيّن أن عملية بناء الدولة لم تكن فقط مسألة ناجمة عن القوّة أو العنف أو المقاومة، بل كانت تتناسب مع تطلعات واستراتيجيات متقاربة لفاعلين كانوا أنذاك في صراع(١٢).

إن الكلام على مقاومة يصبح امراً ملائماً في الوقت الذي تتوقف فيه هذه الاستراتيجيات عن التلاقي. من الواضح أن مأسسة الدولة كانت تتمّ كلّما صادفت الاسرة الحاكمة مصاعب ولاقت إخفاقات. فالتعقيد في تركيبة الهرم الإقطاعي لم يسرّع فقط نشأة الدولة، جاعلاً الاستراتيجيات الفردية غير نافذة، ومعيقاً الاتصال بين المدينة والريف، بل اثقل أيضاً على الدولة الناشئة، فارضاً عليها جهازاً يكبر باستمرار، وموظفين أكبر عدداً وقانوناً أكثر صرامة وقمعاً. فالدولة اصبحت قوّية حيث كانت معرّضة، غالباً وبطريقة خطرة، للفشل: لم يحتج البلانتاجينت Plantagenêt أو التيدور Tudors للقوة كي يحقّقوا وحدة انكلترا السياسية، في حين اضطرّ الكابثيون Capétiens للجوء إليها بطريقة جليّة ومستمرّة.

بشكل عام ومن خلال منظور ماكرو ـ اجتماعي، يمكن القول إن نشأة الدولة تَرّد إلى أزمة المجتمع المدني. إنها أزمة التكامل، المرتبطة بالفشل المشترك لأشكال التضامن التعاقدية وأشكال التضامن الطوائفية، كما هي مرتبطة بالظهور القويّ للمصالح الجماعية التي لم يستطع المجتمع الإقطاعي ضبطها وتنظيمها. إنها أزمة سلطان تدافع عن سقوط الصيغ الإقطاعية للسيطرة، حيث أن البعض منها قد أصبح خارج نطاق الاستعمال، والبعض الآخر أحسن المَلِكُ اعادة استعماله، بعد أن افرغه من هويته الإقطاعية. ضمن هذا التشابك من الفشل والفرص المؤاتية قامت على الارجح الهوّية الاجتماعية ـ التاريخية للدولة، كما نجد الطابع غير

القابل للاختزال والظرفي لإبتكارها. فالخروج من الإقطاع يعود إلى عدم التطابق بين اللعبة السياسية الفردية، التي استطاع هذا النظام أن يعزّزها، وعجز عدد الفاعلين المتنامي عن الانصياع لها، بل بالأحرى رفضهم لها. إن تقليص سياسة البرجوازية المدينية إلى سياسة الفردوية المحضة يعود إلى جهل ظاهرة الكومونات، التي كانت تتميّز برفض الإندماج ضمن العلاقة الإقطاعية وبإرادة الإنخراط ضمن رابطة، كي تتخلص تحديداً من نموذج تنظيم سياسي كثير الشخصنة(١٣). بالطريقة نفسها، إن الأزمة التي ميّزت، بدءاً من القرن الثالث عشر، الروابط بين السيّد وفلاحيه، شكلت فشلاً آخر لصيغ التنظيم الفردي: لم يستطع المنطق الشخصي للروابط الاجتماعية أن يجد الدعم أو البديل لا في إعادة إحياء العبودية، ولا في إقامة علاقات تبعية قويّة، بالمقدار الكافي كي تقوم بنفسها. فطبيعة المجتمع الإقطاعي نفسها لعبت دوراً ضعيفاً في ذلك، عن طريق تشجيع انطلاقة الحياة الاجتماعية الفلاحية وخضوع مصالح الفلاحين لهذه الحياة منذ وقت مبكر(١٤). غير أن طابع الاقطاعية الفرنسية المتقدم بشكل استثنائي لعب دوراً أكبر: فالاقطاعية الفرنسية، بزيادة عدد الأسياد، ساهمت في دفع هؤلاء إلى تنظيم أنفسهم ضمن فريقٍ، حاملٍ مصلحة جماعية؛ وبتعقيدها عن قصد هرم السلطان، أفرغت العلاقة بين السيّد والعاهل الإقطاعي من قدرتها التنظيمية. وما كان يبدو غير شرعي كونه صادراً عن الملك بصفة شخصية، تحوّل تدريجياً إلى العاهل كونه يمثّل مؤسسة.

على الارجح إنه يمكن أن نميّز، بشكل افضل وعلى هذا المستوى، الفرق بين صيغ النمو. من الواضح أن التعارض، بين فرنسا وانكلترا، لا يتركّز على درجة المركزية، ومن الواضح أيضاً أن تقييد اللعبة الاقطاعية قد ساهم، ما وراء المانش، في مركزية مبكرة واكثر فاعلية وشرعيّة(١٥). فالصلة **الشخصية** التي كانت تربط الملك بالأسياد في مملكته استطاعت أن تظلّ الصيغة الرئيسة لضبط الروابط السياسية؛ هذه الصلة كانت تشكّل امتداداً لصلة من طبيعة مشابهة تربط السيّد بسكان مقاطعته، إنما بتنازلٍ للملك عن قسط هامّ من الوظائف السياسية الآيلة لممثّل الملك في القارّة. هذه الصيغة الفردية للعلاقة هي التي تفسّر أيضاً لماذا لم ينشب الصراع في انكلترا بين النبلاء والبرجوازيين، ولم يتحوّل إلى صراع جماعي

تتواجه فيه الجماعات، لهذا كانت الفئة النبيلة الصغيرة الانكليزية والبرجوازية الانكليزية تقومان معاً بأعمال تجارية، ويتزاوج افرادهما، ويجلسان جنباً إلى جنب فيما أصبح يعرف بمجلس العموم[١٦]. ولم يحصل ابداً أن طعن بشرعية مركز السلالة الحاكمة، بل لم يحصل أن انتصب هذا المركز في مدى مميّز، خلافاً لما كان عليه الامر في فرنسا. من هنا على الارجح وجود هذه الأزمة المتكرّرة، أزمة المشاركة والشرعيّة التي تضرب التطوّر السياسي الفرنسي والتي تختلط مع كامل تاريخ الدولة وروابطها مع المواطنين[١٧].

إن الفارق ما يزال جليّا اذا قارنا هذه المجتمعات السالفة الذكر مع مجتمعات العالم الإسلامي. فغياب الإقطاع السابق بالمعنى الدقيق للعبارة[١٨]، وعدم وجود توتّر بين الفردي، والجماعي، وقدرة أشكال التضامن الطوائفي كما العديد من العلاقات ذات الطبيعة الموالية؛ كل هذه تضع هذه المجتمعات ضمن سياق آخر اجتماعي ـ تاريخي، أعاق إعادة إنتاج استراتيجيات كانت قد ساهمت، كما في الحالة الفرنسية بخاصة، في إبتكار الدولة وبنائها.

لكن بناء الدولة لا ينحصر في تاريخ المرحلة الاوّلية: إن إبتكار الدولة هو ظاهرة مستمرة، لا يقدّم تكوينُها سوى جزء من هوّيتها. فالدولة تردّنا أيضاً وخصوصاً إلى العملية البطيئة للاستقلالية والمأسسة التي تمّ فيها تمايزها كما تمّ تحديد دمجها في المجتمع وتزويدها بالموارد الفعّالة.

تطوّر الدولة

إن استراتيجية الفاعلين نفسها في نهاية العصر الوسيط تسمح لنا بإدراك ما يشكّل فرادة صيغة حكم المجتمعات، الصيغة الدولانية؛ هذه الصيغة التي تتناغم مع المعطيات الثقافية التي عرضناها: إقامة مدى سياسي متمحور حول مركز، غير أنه متمايز عن جملة البنى الاجتماعية، ويقوم بمصادرة كل أشكال الشرعيّة السياسية لمصلحته، ويمارس وظائفه بطريقة شاملة، انطلاقاً من تراكم الموارد التي تخصّه، والذي يترجَم بعملية مطّردة لقيام المؤسّسات[١٩].

هذه العناصر المختلفة لا تلعب فقط وظيفة واحدة نموذجية، تسمح مثلاً بتمييز

الدولة عن الامبراطورية أو الانظمة الوراثية، التي تتميز بالتشابك بين البنى الاجتماعية والبنى السياسية؛ ولا تقتصر فائدة هذه العناصر كذلك على تفسير بناء الدولة تفسيراً تدريجياً، فيُميّز بين دولة قويّة ودولة ضعيفة، حسب أهمية صنوف المقاومة التي تصادفها الدولة. بالطبع إن الجهد المبذول للوصول إلى التحديد أو التعريف يستهدف أغراضاً أخرى؛ أيّ أن نبيّن من ناحية مصدراً جديداً من مصادر لا تواصلية نماذج التطوّر: إن الدولة لم تكن لتبنى في الغرب دون تعددية طرائق الخروج من السياسي؛ وسوف نرى أن هذه التعددية لا معادل لها في العالم الإسلامي حيث تسيطر العلاقات القبلية ـ الجمعية أو الوراثية. من ناحية أخرى إن هذا المفهوم الضيّق للدولة يسمح لنا بالاحاطة، بشكل افضل، بما يشكّل نوعية تطوّرها، إلى أن نصل إلى تعريفها؛ غير أنه أيضاً يتيح لنا الابتعاد عن صيغ التحوّل الاخرى التي طالت الفئات السياسية[٢٠].

على هذا الصعيد حصراً، قد تتلاءم مفاضلة السياسي مع عملية استلاب طوعية، ليس لصالح فرد، بل لصالح مؤسسة لم تعد تنبثق من حقّ امير ولا من ملكيته **المسبقة**. فالفلسفة السياسية التي تستلهم التعاقدية سعت إلى تبيان ذلك بعناد وإصرار، وخلصت بعد جهد إلى الفرضية أن هذا الإستلاب الطوعي لم يكن ليحصل ويصبح مشروعاً الّا مقابل الأمن الذي كان يقدمه. إن هذه الفكرة قويّة سيما وأننا نجدها لدى الكلاسيكيين ـ منذ هوبس Hobbes كما نجدها لدى الحديثين مع نوزيك Noziek وقد أبرزها الليبراليون، أمثال آدام سميث أو بينتام Bentham، كما أبرزها أنصار سياسة التدخّل الأكثر تشدّداً، الذين وجدوا في **دولة الرفاه** الامتداد الطبيعي للمنطق الدولاني الذي ساد ما بعد القرون الوسطى[٢١].

لا شك أن الدولة قد وجدت، منذ تأسيسها، في فكرة الأمن ليس ميزتها فحسب، بل أيضاً المصدر الهائل لقبول عملها. وهو قبول قد تمّ اكتسابه فيما بعد، لأن الواجب السياسي لم يعد له من أسس **مسبقة** ترتبط بالعقيدة الدينية أو حتى بالاخلاص، كما كان عليه الحال في المجتمع الإقطاعي، بل كان هذا الواجب يستمدّ من معاينة المنفعة معاينة عقلية. هذا الأمر كان بمثابة قطيعة قويّة

جدّاً، لأنها ادّت إلى بروز صيغة من العلاقة السياسية زادت وزن الواجب، كما قلّصت الشرعية. هذه الزيادة ارتبطت بالحقّ الذي تدّعيه الدولة، باسم الأمن، بالزام كل فرد مباشرةً، وهو ادّعاء قد تمّ رفضه تحت هذا الشكل في العالم الإسلامي، كما سنرى. أما فقدان الشرعية فقد يردّ إلى إحلال شرعيّة مكتسبة وذات طبيعة «عقلية ـ شرعية» محل الشرعيّة الفطرية. ومرّة جديدة تتأكّد الفرضية التي تعتبر أن انطلاقة الدولة تولّد أزمة شرعيّة: من الواضح أن الشرعيّة التقليدية، في انكلترا، التي يتمتّع بها العرش تسهّل صيغ الواجب السياسي إلى درجة جعلت الدولة الفرنسية تحسدها عليها. فالملوك في النظام القديم لم يخطئوا ابداً عندما حاولوا جاهدين مضاعفة المنطق الدولاني منهجياً، بالاستناد إلى الدليل الإقطاعي، دليل إخلاص الرعايا للملك، الذي اظهر رولان مونيه Roland Mousniet استمراريته، مع تسجيل الفقدان التدريجي لفاعليته[٢٢].

إن لجوء الدولة إلى فكرة الأمن كعلامة لهوّيتها الخاصّة برز منذ نهاية القرون الوسطى. إنهاالفكرة التي تتوافق مع واقعية مطلب وتسمح، بشكل افضل، بفهم كيف أن الإستلاب الفردي للسيادة قد أصبح مقبولاً. فالمشرفون على الأراضي والوكلاء في العهد الإقطاعي حرصوا، على الأرض، على احتواء الهجرة الريفية كما حرصوا على احتواء مخاطر العصيان الفلّاحي[٢٣]. فالملك، بامتيازاته وقوانينه، حمى برجوازيّي المدن من بقايا الإقطاع خاصةً، القادرة على إلحاق الضرر باستقلاليتهم. وعن طريق تجريد الأسياد من السلاح، العملية التي تحققت في انكلترا، حيث لم يتورّع التيدور Tudors عن دكّ عدد كبير من القلاع، كما تحقّقت في فرنسا حتى طالت منع المبارزات، ساهمت الدولة في تقليص الشكوك تقليصاً حقيقياً، الشكوك التي كانت ما تزال تعصف في أذهان الجزء الأعظم من طبقة النبلاء. ينبغي أن نسلّم، بالنسبة للفاعلين الآخرين، بأن الكلفة التي تمثّلها هذه الحماية الجديدة، المدفوعة استلاباً من السيادة ومن ابتزاز الأموال، هذه الكلفة قد تبدو، بالميزان العادل، أدنى من المكاسب التي يحصل عليها هؤلاء الفاعلون[٢٤].

لكن الدولة استخدمت بكثرة هذا الأمر[٢٥]، عن طريق توسيع شرعيّتها التي

انتزعتها إلى الحدّ الاقصى، حماية الأمن، وتقليص الشكوك، أمران لا يعكسان تراجع العنف بقدر ما يعكسان مصادرته لمصلحة الدولة، حسب تعبير ماكس ڤيبر المشهور. فتقليص الشكوك لا يقوم على التخلّي عن العنف، بل على اعطائه اطاراً متوقّعاً وشرعياً؛ وضمان أمن المواطن يعني وعده بأن عليه الّا يخشى من أية قوّة، طالما أن هذه القوّة لا تعمل باسم الدولة. ولقد أشار تيلّي TILLY إلى أن كلفة الأمن، حتى بحدود هذا الثمن، كانت مقبولة وبالامكان تحمّلها، وتظلّ تتوافق مع التطلّعات أو الاستراتيجيات الفردية؛ وهذا ما حدا بفرنسوا الأوّل Francois 1er، مثلاً، إلى جعل تجّارِه يقبلون بقرض يبلغ مئتي ألف فرنك يسمح لهم بشنّ حرب على شارل الخامس الذي كان يشكّل عقبة أمام آمال الباعة بالتجارة[٢٦].

إن الدليل الذي قدّمه إحتكار السلطة يشكّل دون ريب مورداً أكيداً للدولة؛ على الصعيد الرمزي، بالطبع، كما على الصعيد المادّي، إذ إنّه كان مصدراً للعائدات كما كان عاملاً من عوامل المأسسة، كما يبرهن على ذلك تنامي الشرطة وجيش الدولة، وهو تنامٍ ملحوظ في التاريخ الفرنسي؛ غير أنه اقلّ دلالة وأكثر انحساراً في انكلترا، حيث استمرّت موجودة، ولمدّة طويلة، الميليشيات التي يديرها الكونت، على نفقة النبلاء[٢٧]. ولا شكّ أن هذا الانتقال من فكرة الإحتكار إلى فكرة المؤسسة العسكرية قد خدم مرّة جديدة الدولة: إن انطلاقة الوظائف الديبلوماسية والعسكرية قد شكّلت مرحلة جديدة من مراحل تحقيق سيرورة المؤسسات، ومن مراحل بناء البيروقراطيات الخاصّة واختيار جهاز من الموظفين خاضع لأوامرها. ويمكن أن نطلق الفرضية أن سيرورة العملية الاحتكارية، باهظة الكلفة بالنسبة لطبقة النبلاء بخاصة، لم تكن، على الارجح لتقبل بطيبة خاطر لو لم تشرع ابواب آمال الربح، لكل عضو من الاعضاء، ولو لم تفتح باب الترقية في جيش الملك، لكل فرد منضوٍ فيه، وهؤلاء الافراد هم الذين حثّوه لاحقاً على المطالبة بالمزيد من الأعطيات لمصلحة هذا الجيش.

يبقى أن نقول بأن الخلاصة التي توصّل إلى استنتاجها شارل تيلّي تدعو للتفكير عندما يقارن بين عملية مصادرة الأمن وعمل مضرب الكرة (راكيت): لقد كانت الدولة تبيع حمايتها ضد أخطار ترتبط جزئياً بنشاطاتها الخاصّة بها، وخصوصاً على

الصعيد الدولي(٢٨). فالإتهام مثير، حتى ولو خالف قليلاً التاريخ عندما يماثل بين مفاعيل تقليدية منحرفة واستراتيجية واعية. يضاف إلى هذا، وهو أمر صحيح، أن الدولة قد استفادت من كل حرب لكي تقوّي نفسها، وتقيم المؤسسات، وتكسب عملاء جُدداً وموارد جديدة، لكن اذا كانت الصراعات الدولية فتراتٍ عصيبة من الابتزاز وصولاً للأمن، وبالتالي فترات من ارساء أسس الدولة، فإنها قد كانت فصولاً مكلفة بالنسبة للدولة، التي اندفعت بالمقابل وبنجاح لضمان أمن الأفراد، بأشكال جديدة، ولتوسيع دور الحامي وصولاً إلى دور المؤمِّن للرفاه(٢٩).

في الواقع، إن دليل الأمن لا ينقسم؛ فالدولة، بمطالبتها المواطنين بالطاعة، إلتزمت بواجب باهظ الكلفة وهو أن توفّر للمواطنين ليس فقط الأمن الجسدي الذي يمكن أن تستفيد منه فعلياً، بل أيضاً إلتزمت بدور الدولة ـ العناية، وهو الدور الذي يجعل مهمتها أكثر تعقيداً وقد ينتج عنه مفاعيل غير أكيدة. ولقد أشار بيار روزانڤلون Pirre Rosanvallon بصواب إلى الإستمرارية الكاملة بين الرؤية الجديدة للدولة والرؤية التي سبقتها، متبنيّاً بذلك اطروحات كارل بولانيي Karl Polanyi كما اطروحات يورغن هابيرماس Jurgen Habermas، الاطروحات التي تبيّن الإستحالة المنطقية لمقولة الدولة الليبرالية، ولا واقعية التعايش بين الدولة الباسطة يدهاعلى احتكار العنف السياسي والسوق التنافسي(٣٠). إنها رؤية طوباوية اسقطها بنتام Bentham عندما كان يتناول مسألة أن الدولة يمكن أن تقيّد نشاط بعض الأفراد من أجل تشجيع العدد الأكبر للقيام بالنشاطات. فالأمن وإعادة التوزيع يبدوان على خط واحد، ويكوّن الاثنان «منطق الدولة» نفسه: في العام ١٩٤٢، وفي أوج الجهد المبذول من قبل الدولة للتعبئة بأسم الأمن الجماعي، كتب بيفيريدج Beveridge تقريره الذي نتج عنه إنشاء نظام الحماية ـ الفائقة حماية الأمن الاجتماعي البريطاني(٣١)؛ حصل ذلك بالتلازم مع بناء الدولة بناءً قوياً أُعِدّ له في ظل ألمانيا البيسماركية، والتي اعتبرت في حينه احدى السياسات الاجتماعية الأكثر ارادوية...

بالاضافة إلى أن تطوّر الدولة يمرّ بمصادرة العملية التشريعية لمصلحتها. نقول بدءاً بأن هذا الاحتكار الجديد هو من ضمن منطق هوّية الدولة: اذا كان السياسي

يتمايز عن النظام الاجتماعي، واذا كان يدّعي احتكار الإكراه الشرعي، اذا كان يستند إلى مبدأ الشمولية، فإن وظيفة إعداد القواعدالإلزامية والعامّة واللاشخصية لم يكن بإمكان الدولة التملّص منها.

يمكن القول إن التجديد كان فعلياً، على المستوى السياسي في العصور الوسطى: في مجتمع العصور الوسطى، كان القانون يستند أساساً إلى العرف؛ وهكذا يتأكد مرّة جديدة لا تمايز السياسي القويّ. وإذا كان وقتذاك لمقولة المشرِّع من معنى، فإنها مقولة تخصّ الطائفة بأكملها، التي تتكشّف عبر هرم التمثيل الذي يميّز النظام الاقطاعي[٣٢]. لذا قامت استراتيجية الدولة ـ خصوصاً استراتيجية علماء القانون الذين كانوا يشكّلون جهازها الاوّل من الموظفين ـ على قلب هذه المعطيات رأساً على عقب. هذه الاستراتيجية، المستندة من جديد وبقوّة على القانون الروماني، طالبت بوظيفة تشريعية للأمير، العامل «بأسم» الطائفة؛ هذه الاستراتيجية، التي استوحت، في بعض مواضع، من التومائية الاكوينية المتجدّدة، اعتمدت أيضاً على إبطال صفة القداسة عن القانون وعلى بنائه كفعل عقل، وحتى كفعل وضعي، من اجل مواجهة الميدان التشريعي وكأنه ميدان من مستوى انساني، وبالتالي ميدان قابل أن تشكله الدولة، أو الأمير اذا اقتضت الحاجة. وهكذا أصبح القانون ظاهرة جديدة، موصوفاً وحتى نتاج دولة، وبالتالي الضامن لسيادتها ولقدرتها على الفعل في المجتمع المدني، وبالأحرى ضامن لسياستها الخارجية بالنسبة للمجتمع المدني[٣٣].

نحن نعلم، بفضل أعمال البير ريغوديير Albert Rigaudiere، أن انطلاقة العمل التشريعي، الذي بدا ملموساً منذ اواسط القرن الثالث عشر وخاصة في عهد سان لويس Saint Louis، هذه الإنطلاقة لا تكرّس قطيعة قويّة مع الأعراف والعادات، بل تعمل أساساً على تأكيد العادات والأعراف الصالحة وتثبيتها وتعديل أو إلغاء العادات السيّئة[٣٤]. فالملك، في الظاهر، لا يخلق دائماً القوانين، إنما الرعايا همّ الذين يستوعبون استمرارية النظم التقليدية، وحتى لو كان تمّ الغاء بعض هذه النظم، وفقاً للتقليد الإقطاعي، إذا لم يراعِ على الأقلّ قاعدة الإنصاف. غير أن هذا العمل، عمل تأكيد الأعراف الصالحة، هو الذي يميّز جيّداً قوّة الابتكار في وظيفة

الدولة التشريعية: فالعرف لا يكتسب، تدريجياً صفته الإلزامية الّا اذا صادق عليه الملك، إلّا اذا اكتسب هكذا صفة قانون الدولة. بكلام أفضل إن المركز يعبّر هكذا عن صلته المتقدّمة بنظام الضوابط، وذلك بتفريغه العرف تدريجياً من مادته الجوهرية من أجل تهيئة استخدامه استخداماً تشريعياً، من أجل جعله ملتصقاً بنظام العنف الشرعي، وبالتالي من أجل تهيئة انسجامه المطّرد وتوحّده فوق كل اراضي المملكة.

يمكن القول اذاً إن الثقافة التشريعية بكاملها اصابها الاهتزاز تدريجياً، دون أن يدرك فاعلو تلك الحقبة مجمل نتائجها ومفاعيلها. هذه الممارسة تعين الدولة على تأكيد شرعيّتها الجديدة تأكيداً مطّرداً، وتتيح لها فرصة التدخّل مباشرة، أكثر فأكثر. وسوف يتلاشى، تدريجياً، اللجوء إلى العرف مع تنظيم الميادين التي تؤسّس مداه: العدالة، الادارة، وقضايا الضرائب. كما أن هذه الممارسة توفّر للدولة فرصة تعزيز قوّتها وتماسكها، بتزويدها بعناصر ملائمة؛ الأمر الذي يؤدّي إلى تمايز مؤسّساتها وينمّي، ضمن حدود، عدد العملاء المتضامنين من أجل بقائها، وأعضاء النوّاب في البرلمان على حساب وكلاء الملك، مع احتساب كل الاشخاص الذين جعلوا من إعداد القانون، منذ فقهاء القانون الأوائل علامةَ انفصالهم عن مجمل الاطراف الاجتماعية[٣٥].

فضلاً عن ذلك، وبمفارقة غريبة مرتبطة فعلياً بالإرث الإقطاعي، أتاح القانون فرصة بناء الدولة، حتى لو لم يكن هذا البناء ضد الملك، فهو على الأقلّ ضد شخصه، وهكذا يتأمّن الحياد ضد مخاطر انحرافات العائلة المالكة. ولقد طبع، من وجهة النظر هذه، جدلٌ ثنائي الأبعاد، إنطلاقةَ الوظيفة التشريعية: هل القانون هو التعبير عن سيادة الملك، كما كان في الماضي التعبير عن سيادة الأمبراطور الروماني؟ هل القانون، في حال إقراره، يخلق واجباتٍ على الأشخاص أنفسهم الذين أعدّوه؟ إن القسم الأكثر تصلّباً من الشارحين والمشرّعين عمل على توسيع الأطروحة الأكثر تطرّفاً، لصالح الملك، وهو القسم الذي افترض أن في هذه الاطروحة الوسيلة المباشرة لتأمين بناء مركزٍ سياسي: يرى آكّيرس Accurse في الامبراطور «حامي الشريعة الوحيد»[٣٦]، ويتمسّك ايرنيرييس Irnerius «بترك»

السلطة التشريعية بين يديّ الأمير[٣٧]، وتستعيد بطانة الملوك مبدأ أولبيين Ulpien «القوانين لها مبدأ واحد».

غير أن أطروحة متمايزة قليلاً عن السابقة تفوّقت تدريجياً. فالفكرة الإقطاعية، فكرة الطائفة ـ التي كان قد تمّ استبدالها بمقولة العرف ـ لم تكن قد زالت. ويؤكّد براكتون Bracton، في كتابه «القانون» De Legibus، بأن سلطة الشعب التشريعية تختفي خلف القانون، فالضوابط القانونية ليست شرعية الّا بالمشاركة المثلّثة، سلطان الملك، ومجلس الشيوخ وموافقة الطائفة[٣٨]. ونجد الأطروحة نفسها لدى نيقولا دي كييس Nicolas De Cues ولدى جيرسون Gerson[٣٩]. ولقد تناول بودين Bodin لاحقاً اطروحة الأمير المشرِّع، بطريقة أكثر تنوّعاً، بالاستناد على احترام الأمير للقانون الالهي، والقانون الطبيعي وقانون الأمم؛ وتوصل (أي بودين) إلى القبول بالفكرة أن الحقّ الخاصّ قد يحميه البرلمان الذي يعترف، تجاه الملك، بالوظائف التمثيلية[٤٠]. بطريقة عامّة، لقد توافق علماء القانون على ملاحظة أن مبدأ الشرعيّة يتجاوز المؤسّسة الملكية، وأن القول المأثور «القوانين لها مبدأ واحد» يستخدم لإبراز وظيفة الملك التشريعية أكثر مما يستخدم للاعتراف له بالقدرة على تجاهل أصل الحقّ[٤١]. فالدولة، عبر مسار تكوّنها، احتفظت هكذا ومّرة أخرى بالعلامة التي تميّز ماضيها الإقطاعي، كما حافظت على ثقافة أقدمية القانون وحقّ النظر من قبل الطائفة وممثّليها في عملية الإعداد. بهذا تكون الدولة الغربية قد حملت، منذ نشأتها، جرثومة طبيعتها المزدوجة كدولة حقوقية ودولة تمثيلية، والتي طالبت بها طبقة النبلاء في وجه الحكم المطلق، قبل أن يطالب بها الثوريّون في العام ١٧٨٩.

هذا التدويل بواسطة القانون هو صادق أكثر من حقّ القيام بعمل تشريعي، وهو الحقّ الذي كان يعترف به الشارحون للأمراء وكانوا يعتبرونه بمثابة وظيفة حقّ عام وليس وظيفة حقّ خاص: لقد كانت السيادة لا شخصية أيّ عامّة واصبحت تدريجياً حقّاً لا يجوز التصرّف به، كما تشهد على ذلك معارضة الوثيقة المشهورة التي وهبها قسطنطين للشعب، والتي أثارت القليل من الجدل في القرن الثاني عشر، ولم تصبح سارية المفعول إلّا بشقّ النفس[٤٢]. غير أن التطبيق الذي انتهجته

العائلات المالكة أبرزت فشله، على كل الأصعدة، نجاحات الحقّ الطبيعي وتحوّلات بناء المدى الزمني إلى مدى عام؛ كما أبرز فشله العمل المتضافر، عمل رجالات القانون والنبلاء الذين كانوا يرون في القانون علامة هوّيتهم أو حماية استقلاليتهم؛ وكذلك تعدّد الاجراءات المتّخذة وسنّ مجموعة من القوانين التي «تصنع» الملك، حتى لو كان هذا الأخير قد قام بوضعها؛ حسب الصيغة الكلاسيكية التي استخدمها براكتون[٤٣] Bracton. هذه المأسسة استكمِلت تدريجياً، كما بيّن ذلك بلانديَن بارّيت ـ كريغل Blandine Barret-Kriegel، من خلال الجهود التي قامت بها الملكية كي تتزوّد بالوثائق والسّجلات وتحيط نفسها بالمؤرّخين، بغية إبراز إعادة امتلاك الوظيفة التشريعية من قبل المدى العام[٤٤].

لكن القانون، تجاه المجتمع المدني، وإلى حدّ كبير تجاه الملك، يستخلص هذه الصفة من السمات الخاصّة بالتاريخ والثقافة الغربية؛ أي صفة أداة سلطة الدولة: إنها الصفة الوسيطة بين المفهوم المقدّس، الذي وضعها خارج متناول الدولة، والبناء المحض وضعوي الذي جعل منها الخاصيّة البسيطة العائدة للأمير، إنها الصفة التي استمدّت أصولها من العرف، وأصبحت عصرية تاريخياً بفضل مبادرة الملك كما بفضل رعاياه. فتوحيد المناطق والمقاطعات لقي تشجيع نخبة سياسية صغيرة، لكن هذا التوحيد لم يحصل على القاعدة الهشّة، قاعدة منحه منّة، بل على قاعدة الدمج المقبولة على الأقلّ جزئياً. وهنا أيضاً يمكن القول إن الدولة اذا لم تنشأ كردّ على مطالب واستجابة لرغبات، فهي قد نشأت على الأقلّ بفضل تسامح واعٍ لعدد كبير من الفاعلين...

ولقد شكّلت الضرائب المفروضة المورد الآخر الذي استفادت منه الدولة لتغذية نموّها وإرساء دعائم مؤسّساتها[٤٥]. ولقد إعتبرِت جباية الضرائب، في الغالب وبشكل مبالغ فيه، العامل الاوّل في بناء الدولة، غير أنه من المناسب أساساً أن يوضع هذا العامل بين سائر العوامل، وأن يكشف بأن هذا «التطوّر الضريبي» لم يكن حصوله ممكناً لو لم تكن السلالة الحاكمة مزوّدة بوسيلة شرعية تخوّلها رفع الضريبة، ولو لم تكن بالتالي قد استفادت من إعادة الاعتبار لمقولة القانون. ومن

جديد نرى أن عناصر القطيعة والاستمرارية يلعبان على قدم المساواة: كان بإمكان الأمراء الاقطاعيين أن يطلبوا المساعدة المالية من العاملين في إقطاعاتهم «وأن يهزموا رعاياهم»[٤٦]، أن يطلبوها بطريقة اعتيادية، لا بل وبيساطة بصيغة «هبة»[٤٧]. فتطوّر الدولة يفترض، في الواقع تجدّداً قوياً: تصبح الضريبة واجباً شرعيّاً ـ ولم تعد تعتبر أبداً مظهراً من مظاهر تبادل العلاقات التي تربط الفاعلين الفرديين بعضهم ببعض ـ وتستمدّ شرعيتها من الرأي الذي يلزم الدولة أن تضمن أمن رعاياها؛ زد إلى ذلك أن الضريبة قد انبنت على قاعدة الرضى الطوعي؛ وهكذا تعزّزت أكثر الرابطة بين مقولة الدولة ومقولة التمثيل[٤٨].

إن هذه العناصر الثلاثة غير قابلة للفصل: إن وظيفة الاقتطاع التي كانت تقوم بها الدولة إعتبرت شرعية ومقبولة لكونها مرتبطة بالرضى، لكنها اعتبرت كذلك بخاصة لأنها كانت تشكل كلاً من عملية إعادة التوزيع وعمليات تخفيف الأعباء، وعمليات التحامل التي كانت تعني قسماً كبيراً من النخب. لقد قبلت بها الاريستقراطية، الطبقة التي كانت المستفيد الأكبر من النظام الضريبي، كما قبلت بها طبقة النبلاء العسكرية، التي كانت تجني منها مكاسب شخصية أكيدة؛ كما نظرت إليها بتساهل النخب المدينية، وتساهلها عائد لسلسلة الإجراءات المتّخذة أو الممارسات التي كانت تمدّها بأمل الحصول على أوضاع استثنائية (ألقاب شرف، إعفاءات جماعية، امتيازات في وظيفة أو قدرة على التصرّف)[٤٩]؛ واحياناً قبل بها التجار البرجوازيون الذين كانوا يفضّلون الضرائب على التقلّبات النقدية، أو على عدم الأمن على الطرقات[٥٠].

بالطبع ينبغي ألّا ينسينا كل هذا الهزّات المالية المتعدّدة والرفض المتكرّر لدفع الضرائب في ابرشيات متعدّدة؛ يبقى أن نقول إن الإعتراضات على دفع الضرائب، باستثناء حركات التمرّد التي نشبت في المدن بدءاً من ١٣٥٠، جاءت من عامّة الشعب أكثر مما جاءت من البرجوازية وطالت إدانة التحايل أكثر مما طالت إدانة دفع الضرائب[٥١]: هكذا لم تكن الدولة معزولة في جهودها الرامية إلى جمع الضرائب وعرفت كيف تضرب خصومها، كيف تكافىء مواطنيها المستقيمين الشرفاء؛ كما عرفت كيف تخلق، بوقت مبكر، ومن خلال النصوص أو بواسطة

الممارسات، المصالح للمحافظة على **الوضع القائم** داخل النخب الأكثر اختلافاً وتنوّعاً. لكن بناء الدولة لا يقوم فقط على النظام المالي الضريبي، إنما يقوم أيضاً على نظام التحايلات والإعفاءات، الفعّال بما فيه الكفاية حتى يقتنع كل واحد أن الفرصة متاحة له فردياً باستخلاص النتيجة الفضلى من أمام الفرد الآخر. ولم ينفك هذا التواطوء عن التعزّز، كلّما ازادات أعداد الجهاز الإداري أو موظّفي البلاط، وكلّما كانت الدولة تحيط نفسها بالممولين والدائنين، وكلّما كانت توسّع حقل جهودها في إعادة التوزيع الاقتصادي وفي التدخل في الحياة الاقتصادية. نقع هنا على مظهر جدّ مألوف من تطوّر الدولة، الذي يربطها بتفاقم أزمتها المالية: ينبغي اذاً على الدولة، من أجل المحافظة على شرعيتها، أن تعمل دون كلل على تحسين نشاطها في إعادة توزيع المداخيل وفي الإعفاء من جبابة الأموال؛ وهو الامر الذي يتطلّب بالمقابل زيادة سحب المال من جيوب المواطنين؛ وعناصر هذه الحلقة المفرغة لم تكن تتمّ بالصدفة، وأسهمت منذ انطلاقتها في تشكيل منطق اصبح مألوفاً اليوم في الغرب(٥٢).

إن إسهام المالية في الدولة ليس مادياً فحسب: إنه يقدَّر أيضاً من خلال وظيفته الرمزية، التي تمّت المحافظة عليها بعناية. والضريبة، المرتبطة بعملية التمثيل، دمجت هذه العملية ضمن إطار الدولة، التي وجدت فيها شرعيّتها المؤكّد عليها، كما يشهد على ذلك قبول ملوك الدول الرئيسة لها، طوعاً أو قسراً، والاستخدام الذي قاموا به لتحقيق جهودهم في التعبئة العامّة تحقيقاً مرحلياً(٥٣). فالمفهوم الحديث للنظام المالي، بربطه دور المكلّف بدور المرؤوس، وليس بدور الانسان الحرّ، هذا المفهوم أمدَّ الدولة بوسيلة كي تتوصل بشكل أفضل إلى رسم مداها الخاص وإلى تعميمه تدريجياً: إن فيليب آبيل Philippe à Bel ، من أجل الإعتراف به «كأمبراطور في مملكته»، قام بمجازفة محسوبة بدقّة لإخضاع الاكليروس(٥٤). وهذا ما سمح تدريجياً بتمييز مطمح الدولة الشمولي، وبالتالي تأكيد استقلالها، الذي لم بصبح ناجزاً إلّا في القرن السابع عشر مع إقرار ضريبة الأعناق، التي كانت إلزامية على الجميع(٥٥).

غير أن الكلام على بناء الدولة وكأنه ظاهرة توافقية هو خطأ كبير، بل من قبيل

الاجتزاء. وقد يمكن القول إن المفارقة التاريخية الحقّة تنبع ـ في الظاهر ـ من كثير من الأعمال السوسيولوجية التي اعتبرت ظهور الدولة في نهاية القرون الوسطى على أنَّها بالضرورة إشباع «حاجة» البنية الاجتماعية أو الإقتصاد في حينه. فإذا كان من الضروري البرهنة على أن الدولة قد تشكّلت بفضل تقارب استراتيجيات الأفراد واستراتيجيات الملك والمحيطين به، كما بفضل استراتيجيات النبلاء والبرجوازية التجارية، فإنه ينبغي لهذا، ودون أن نحيد كثيراً عن التحليل، الّا نهمّش ظاهرات المقاومة.

في البداية نقول إن استراتيجيات الدعوة لقيام الدولة، اذا ما اسقطنا عمل السلالة الحاكمة، ظلّت محصورة. لقد كانت طبقة النبلاء تثمّن هذا الفائض من الأمن الذي توفّره لها الدولة في مواجهة الفلاحين العاملين في أراضيها، كما كانت تعرف كيف تستغل أموالها في المهن الجديدة العسكرية أو المدنية التي كانت تتاح لها بفضل إنطلاقة الدولة لكنها كانت تنظر بحذر وريبة في أن ترى نفسها مجرّدة بالكامل من امتيازاتها السياسية، وفي أن ترى الإدارة الجديدة تزاحمها ـ لا بل تتجاوزها ـ في جباية العائدات العقارية أو في تجنيد رجالها العاملين لديها. وطبقة الأشراف المدينية كانت تطلب الأمن، إنما كانت تخشى عمليات التلاعب بالنقد أو زيادة الضرائب[٥٦]. وماذا يقال اخيراً عن سكّان المدينة الأكثر فقراً أو عن طبقة الفلاحين[٥٧]، وماذا يقال أيضاً، في الطرف الآخر من المراتب الاجتماعية، عن أمراء الكنيسة وبخاصة عن طبقة النبلاء العليا الذين كانوا يعتبرون أن مصادرة الامتيازات السياسية ومركزة الامن تشكّلان خسارة مزدوجة وانتزاعاً للأساسي من مصادر سلطتهم؟

من الجائز أن تكمن هنا، في نهاية التحليل، ورقة الدولة الرابحة، وأن يكمن سرّ تطوّرها. فالدولة ظلّت على الدوام تتغذى من الاستراتيجية المتقاطعة لشركائها ولمقاوميها الذين واجهوها بإستمرار. فالدولة، من خلال وظيفتها الأمنية، والمالية، والعسكرية أو التشريعية، استفادت دوماً من التنافس بين الفاعلين الذين كانوا خارجها والذين اضطرّوا لاحقاً للارتباط بها، نظراً لتقارب مصالحهم مع مصالحها. والصعوبة في الوضع تعود إلى كون هؤلاء الفاعلين، وتبعاً للوظائف، لم

يكونوا الّا نادراً هم انفسهم، مع تسجيل إستثناء واحد، لكنه استثناء مهمّ، وهو المِلاك الذي كانت تتزوّد به الدولة. فالدولة استطاعت، في الحقيقة وفي وقت مبكر، أن تخلق، داخل الفاعلين الاجتماعيين، سلوكاً مركّباً من التوقعات والمقاومات عرفت كيف تستفيد منه منذ بدايتها.

أضف إلى هذا أن الدولة عرفت كيف تلعب على الصراعات بين الفاعلين من أجل أن تبني تدريجياً موقعها الاحتكاري. لقد عرفت كيف تتدخل في الصراعات التي كان يتواجه فيها سيّد مع رعيّة أو مع جماعة قروية، أو كان يتواجه فيها هذا البرلمان مع تلك الطائفة المدينية. ويبدو أن مهارة الدولة قد ظهرت أكثر بالفائدة التي انتزعتها من الخلافات التي كان يتواجه فيها الرعايا مع القادة العسكريين الذين كانت الدولة قد خلقتهم وكانوا يطمحون للوصول إلى مراكز اقطاعيين صغار، والذين كان يضع مفوضو الدولة، الأعلى منهم رتبة، حدّاً لطموحاتهم. إن المنطق كان نفسه في كل مرّة: كانت الدولة تردّ على الصراعات بفرض سلطتها القضائية، وهكذا يتسنّى لها الوصول إلى تأكيد احتكارها للسلطة[٥٨].

لكن الأمر الأساسي يبقى المعارضة التي كانت تستهدف الدولة مباشرة؛ غير أن هذه المعارضة قصرت موقفها على رفض دفع الضريبة، إنما بطريقة أكثر حسماً قصرتها على مقاومة نزع الملكية. فالقوى الاجتماعية الفاعلة، بقبولها بعض ما يعود إلى الدولة، وبمزجها، بنشاط، مصالحَها مع عملية ترقّي البعض في الوظائف العامّة، هذه القوى، ويأتي السيّد في الدرجة الاولى، لم يكن باستطاعتها الّا معارضة فكرة احتكار العنف الشرعي الذي يؤدي إلى تجريدها من امتيازاتها القديمة: كل تحدّ كانت تثيره بعض القوى الجديدة المقاومة كان يدفع حتماً المركز في الدولة إلى تعبئة مجموعة موظفيه وإلى توطيد موارده وتعزيز بيروقراطيته، وفي نهاية المطاف إلى توسيع حقول عمله وسلطته القضائية[٥٩]. في المراحل الأولى من بناء الدّولة، كان الردّ على هذه القوى المقاومة يؤدّي إلى تراكم الوسائل المؤسساتية التي تسهم أو تنهي مصادرة الوظائف السياسية المتبقية التي كانت ماتزال خارج اطار استئثار الدولة بالسلطة. غير أن معظم القوى المقاومة قد دفعت الدولة لاحقاً، وما زالت تدفعها، إلى فرض قرارٍ تحكيمي جديد أو امتياز جديد،

وإلى تأمين تمدّد سلطتها[٦٠].

قد يكون هذا هو البرهان الأكيد على تثبيت أسس الدولة، تثبيتاً قوياً، في التاريخ الغربي؛ وقد يكون هذا أيضاً المقياس الأوضح الذي يفصلها عن النظام السياسي الذي تشكّل خارج الغرب، وخاصة في العالم الإسلامي. ففي الحين الذي كان فيه النظام السياسي في الغرب يغتذي من التحدّيات الملقاة في وجهه، ويتنامى على حساب القوى المقاومة التي يحثّها هو على المقاومة، في هذا الحين كانت المعارضة في العالم الإسلامي، على قلّتها، تضعفه؛ وايّ حِمل زائد يهدّده، وكل رفض للولاء له يجرّ إلى انهياره. وهذه القدرة على فرض ذاته، في الغرب، وفي وجه كل رهان وعلى فرض حلوله، هي التي جعلت منه، ايجابياً، السمةَ الأساسية للحداثة السياسية، كما جعلت منه الفاعل الرئيس لعمليات التحديث الاجتماعية ـ الاقتصادية.

تطوّر الدولة والتحديث

اذا كانت الدولة قد هيأتِ فرصة تحقيق الفكرة الغربية عن الحداثة على الصعيد السياسي، فإنها لم تغطِّ وحدها الميدان الاقتصادي وعملية تحديثه. لقد تمّ سابقاً رصد الظاهرة على صعيد تكوّن الدولة: إن جهود العلوم الاجتماعية التي استوحت الماركسية والتي حاولت تفسير ظهور الدولة استناداً إلى انطلاقة الرأسمالية التجارية، هذه الجهود ضاعت سدى. لقد كانت الدولة أصبحت فاعلاً اجتماعياً متفرِّداً ـ قويّاً أو ضعيفاً ـ حين بدأ الاقتصاد الرأسمالي يهزّ الاقتصاد الريفي. وبدلاً من الكلام على عتق السياسي من أية وصاية اقتصادية، كان من الأجدى الكلام على عكس ذلك: إن الرأسمالية التجارية قد تشكّلت، حقيقة، ضد نظام سياسي كان قد ارسى مؤسساته، أو تشكّلت قبالته[٦١].

وهنا نلج نفق سلسلة من المفارقات التي تكذّب في الغالب كل التحليلات. ويبدو أن لعبة الفاعل السياسي ولعبة الفاعل الاقتصادي تتلاقيان، لأن كل واحد منهما يسعى إلى تمايز ميدانه عن ميدان الآخر؛ وكان هذا الاعتقاد سائداً بقوة بين الليبراليين، لأن آدام سميث Adam Smith ، على سبيل المثال، كان يتوقّع أن تتوقّف الوظيفة البوليسية، التي تقوم بها الدولة، على ابواب ميدان السياسة

الاقتصادية[٦٢]. والحال أن هذا التمايز لم يكن قابلاً للتحقيق، طالما أنه كان يستجيب لمبادىء تنفي بعضها البعض. إن تمايز السياسي الذي شكّلت الدولة مَعْلَمَه كان يمنع هذه الأخيرة، ضمن الدائرة الاقتصادية، من أن تكون فاعلاً كالفاعلين الاقتصاديين الآخرين كافةً، لأن الدولة كانت تدّعي حماية المصلحة العامّة، كما تدّعي ضمان الأمن والتعبير عن تقارب مطالب كافة الفاعلين الآخرين. لهذا نرى أن تمايز الاقتصادي، الذي يتضمن ضبطاً ذاتياً من قِبَل السوق، قد اظهر فشلَه اللاتكافؤ في الوضع الذي كان يميّز الفاعل السياسي عن سائر الفاعلين. وما جعل المفارقة تتفاقم هو المفعول المنحرف: لقد توافق الليبراليون، من ضمن منطق نفعي بالكامل، على أن المناداة بقيام الدولة كانت وظيفية، لا بل ضرورية لخلق تكافؤ في الفرص، على الاقلّ في البداية، بوجه المنافسة التي كانت تجري في السوق؛ وبكلام اكثر وضوحاً، سلّم هؤلاء، مع هيوم Hume ، بأن العقلانية الاقتصادية بحالتها الصرفة يمكن أن يعتورها الخلل وأن ينطوي ذلك على تدخّل عامل خارجي. هذه البيّنة التجريبية اصلاً ادّت إلى إرساء اسس قضية العوامل الخارجية، القضية الشهيرة التي توضحها قصّة «تصريف مياه الحقل»[٦٣]: بقدر ما كان عدد المالكين المعنيين بتحقيق هذه العملية التقنية يكبر، كان الخطر يزداد من رؤية بعض المالكين يرفضون المشاركة ماديّاً بالتنفيذ، لعلمهم الأكيد بأنهم سيستفيدون مجانياً من العمل الذي عزم الآخرون على تنفيذه بمفردهم. لهذا كان لا بّد من تفاعل من طبيعة محض نفعية تزجّ الشركاء ضمن وضعية لا عقلانية تدفعهم إلى استدعاء فاعل خارجي، أيّ الدولة.

والحال أن صلاح هذه القضية المطروحة يعود إلى قوّتها المنطقية كما إلى نسبيتها التاريخية. والاستدلال العقلي شديد الإقناع لأنه يؤدّي إلى إعادة اكتشاف منفعة الدولة، بتعابير محض اقتصادية، وإلى حتمية تدخّلها عندما يصبح الوضع الاقتصادي متأزّماً. وهكذا تقضي الدولة على فرضية التمايز الكامل، لتستبدلها بنموذج شديد التنوّع عن تقسيم العمل؛ ضمن هذا النموذج يتوافق الدور الموكل للدولة مع علم الهندسة المتغيّر، المحكوم في الواقع بمنطق الطلب، أي منطق الحكم في البدء، وإعادة التوزيع لاحقاً. وهكذا تصبح الدولة هي الفاعل جهاراً، إنما

خارج معايير اللعبة الاقتصادية.

إن هذا التحليل، الممتاز على الصعيد الاقتصادي، يصبح مجتزأ عندما يتمّ تناول مجموعة الثوابت التي يتولّد منها العمل الاجتماعي. وإذا ما تناولنا مجدّداً حكاية الحقل، ينبغي الّا ننسى أن المالكين ـ الفاعلين قد بسطوا استراتيجيتهم ضمن سياق اجتماعي ـ ثقافي معيّن: بالطبع، يمكننا أن نعي أن استراتيجية الانسحاب الذاتي الأناني المسماة استراتيجية «البطاقة المجّانية» ـ هي معطى عالمي للعمل؛ مع ذلك ينبغي أن نسلّم بأن هذه الاستراتيجية لم تستخدم بالطريقة نفسها من قبل المؤسسات التي تشكّل المحيط[٦٤]. فالتشاور الجماعي بين مالكين ينتمون إلى القبيلة الواحدة قد لا يكون له النتيجة نفسها؛ وذلك عائد إلى أن رفض المشاركة في مشروع جماعي قد تأثّر بقوّة الرقابة الاجتماعية، وإلى أنه قد يكون من المستغرب حينها الكلام على «البطاقة المجّانية»... إننا نفكّر هنا ضمن سياق من المساواة بين مالكين ـ فاعلين؛ نعتبرها **مسبقاً** مساواة: إن إدخال منطق من نمط المنطق التبعي قد يبدّل بالتأكيد وبعمق سلوكات هؤلاء ويترك قسطاً كبيراً من وجوده عرضة لتأثير عامل خارجي[٦٥]. وفي كلتا الحالتين، لا تترجم أزمة اللعبة الاقتصادية بالدعوة إلى الدولة.

ولكن قد يكون هناك المزيد: إن حكاية تصريف مياه الحقل تبقى غير مكتملة. فالحكاية تنسى وضع الفاعل الأساسي على المسرح، نعني بذلك الدولة التي تبدو غير مجسّدة، بموجب حساسية ليبرالية. وإذا كان التاريخ الغربي يؤكّد حقيقة اندماجه ضمن لعبة عملية التحديث الاقتصادية، فإنه قد أنجز هذا التدخّل بطريقتين. نقول بدءاً بأن كل الدول الغربية، وقبلها، كل الانظمة الاجتماعية الغربية لا تتشابه. فالدولة تتدخّل بمقدار ما تكون قد راكمت من موارد كبيرة لممارسة السلطة؛ وبكلام أكثر دقّة، إن تدخّلها يصبح مطلوباً، أو على الاقلّ أكثر تحمّلاً، خصوصاً وأنه يتمّ داخل لعبة اجتماعية، متميّزة بتقليد دولاني قائم، وقد تمّ استبداله، على صعيد الممارسة، باستراتيجيات العديد من الفاعلين المرتبطين بالدولة إلى هذا الحدّ أو ذاك[٦٦]. وما علينا هنا سوى أن نقارن مثال المناجم، التي أشرفت الدولة على مراقبتها في وقت مبكر في فرنسا، بينما حاول عبثاً الـ

ستيوارت Stuarts الاستئثار بها في انكلترا. وقد يصحّ، في المقابل، القول بأن المطالب عندما تصبح ضاغطة وملحّة، أي المطالب المرتبطة بخاصة بتفاقم الصراع الاجتماعي أو بالمبالغة في تقدير الميزة السياسية لحقبات الحرب، فإن الاستجارة بالمركز قد تبرز أيضاً خارج المانش، وتتمخّض عن صيغ جزئية وقطاعية من صيغ قيام الدولة. فالتأميمات أو انطلاق سياسة الحماية الاجتماعية تؤكّد ذلك، حتى ولو كانت التأميمات تظهر، في الوقائع، من خلال حضور للدولة اقلّ نشاطاً من الدولة في فرنسا. وإذا كانت المقدّمات قد ظلّت متباينة وتنمّ عن حضور مبكر وناشط للدولة في اللعبة الاقتصادية، في هذه الجهة من المانش، وتنمّ عن دور منسي وأكثر تأخراً في الناحية المقابلة، فإن محرّكات العمل السياسي الحاضرة تنحو أكثر فاكثر إلى التوَحّد.

زد على ذلك أن الليبراليين قد وقعوا في الخطأ لمدّة طويلة ـ أو في السذاجة ـ لتصوّرهم دور الدولة الاقتصادي دوراً محايداً أو واضحاً. وإذا كان لا يكفي أن نسلّم بأن الدولة تعمل كسمسار لطبقة، فإنه ينبغي الّا تتدخل في الحياة الاقتصادية نظراً لتمتّعها بعقلانية خاصة، كي تستفيد الاولى من الخدمات وكي تجد في هذا التدخّل المتطفِّل تعزيزاً لمؤهّلاتها الخاصّة ولبيروقراطيتها، وكي توفّر لموظّفيها فرصةً للحصول على مكاسب جديدة. أكثر من ذلك نقول بأن هذا المنطق، منطق التمدّد خارجياً، يمكن أن يقودها إلى إعادة بنينة اللعبة الإجتماعية ـ الإقتصادية لصالح حاجاتها الخاصّة وقسرها على بعض التحوّلات. في جميع الأحوال، فالدولة، مهما كانت ضرورية، تصبح فاعلاً باهظ الكلفة بالنسبة للتحديث الإقتصادي.

أن تكون الدولة قد سعت وراء مكاسبها بتدخّلها في الحياة الاقتصادية، فهذا مظهر معروف في تاريخنا الحديث. فالنية ترشح من المذهب المركنتيلي الذي يجعل من الإقتصاد وسيلة تسمح بتعزيز سلطة الدولة، وبضمان منعتها في الداخل، كما تسمح بخاصة ببلوغ أهدافها على الصعيد الديلوماسي العسكري. لم يكن من الضروري اطلاقاً انتظار عهد الكولبيرتية Colbertisme (نظام اقتصادي وضع اسسه الوزير الفرنسي كولبير Colbert وهو النسخة الفرنسية عن المركنتيلية) لرؤية الدولة

تباشر عملها: إن تقدّم السياسي على الاقتصادي بادٍ بوضوح منذ نهاية العهد الوسيط، وقد ترافق مع التقلّبات النقدية التي أحدثها فيليب لي بيل Philippe le Bel لتعزيز سياسته العسكرية. لكن هذه السياسة ظلّت في صلب اهتمامات الدولة ولم تنقطع عن تحريك سياسته في التدخّل الاقتصادي. إنه لأمر ذو مغزى أن تحدث هذه السياسة في البدء باتجاه المناجم ومصانع التعدين، وهي القطاعات الأكثر أهمية لتعزيز رأسمال الموارد التي تملكها الدولة ولتحسين تجهيز الجيش. ولقد تركّز هذا التدخّل على الرقابة أكثر مما تركّز على الحماية أو الضبط، لأن الدولة كانت ما تزال تنشىء هيئاتها التقنية الأولى، وبخاصة هيئة «المصلحين العامّين للمناجم» لتأمين وصايتها الفعلية عليها، وهو الأمر الذي يمنحها مزيداً من إقامة مؤسّساتها ويوفّر لها فرصة إثبات مؤهلاتها[٦٧].

هذا الأثر المربك للسوق وللنمو الإقتصادي قد يصبح محدوداً اذا لم يحدث ضمن سياق أوسع، يقود الدولة إلى إعادة بنينة المجتمع المدني لصالحها. فاللعبة الإقتصادية التي تقوم بها الدولة لا تقتصر على ظروف تدخّلها في السوق: إنها ترتبط أيضاً بمفاعيل استراتيجيتها السياسية. فالدولة، بقدر ما تنمو، تحوّل المركز الذي تتركّز حوله مصالح الفاعلين الاجتماعيين. على الصعيد المادّي، إن انطلاقة بيروقراطيتها والموظّفين المرتبطين بها يضع الدولة في موقف المستدين والمدين؛ الأمر الذي يؤدّي إلى تشجيع تنامي فئة من المموّلين المتواطئين معها[٦٨]. وعلى الصعيد الرمزي، تغدَق الآمال في المهن، وفي الترقّي الاجتماعي. وبالتالي في الحصول على القاب شرف، وهي آمال لا يمكن الّا أن تتأثر بها النخب في الدولة الناشئة. من هنا نجد أن الصورة الاجتماعية تصبح مهزوزة من جرّاء ذلك: فللبرجوازيين الأكثر جرأة كل الأسباب في التخلّي عن عالم الصناعة والتجارة، أو في أسوأ الأحوال في عدم توظيف أموالهم في هذين القطاعين، بغية السعي إلى مكاسب تكون مخاطرها أقلّ وقيمتها أكبر، في عالم المديونية أو في عالم الوظائف. ولقد بيّن المؤرّخون أن طبقة النبلاء وجدت في ذلك منفعة لها، مدركة أن إثراء وضيعي النسب هو بمثابة وسيلة اكيدة لرفعة شأنها عن طريق الارتباطات الزواجية؛ وقد يصبح بإمكانها، نظراً للظروف نفسها، الإخلال ببعض التقاليد

بانكبابها على التجارة أو بتجربة حظوظها في ميدان الصناعة. وهناك الكثير من العناصر التي تساهم في إبعاد النخب التقليدية والجديدة عن دائرة المشاريع الاقتصادية، وفي تأخير تكوّن برجوازية صناعية، وفي الحفاظ على القناعة بأن الإنجازات الفردية تمرّ عبر وظائف الدولة أكثر مما تمرّ عبر التجديد الاقتصادي والقطيعة مع البيروقراطية المَلكية. ويبدو أن التعارض واضح هنا مع الاستراتيجية التي اختارها البرجوازيون والنبلاء في انكلترا، الذين سعوا إلى تثمير مكاسبهم في المشاريع الاقتصادية أكثر من تثميرها في إرساء اسس الدولة، الضعيفة أساساً، وقد ساهموا في تعزيز حيادها بمؤازرة رأسمالية تجارية كانت في أوج إنطلاقتها[٦٩].

وهكذا يتأكد لنا أن تمايز السياسي يشكّل رهاناً صعباً للغاية: ما إن يبدأ التمايز في أن يكون قوياً، حتى يضع المجتمع المدني بكامله تحت وصاية دولة لا تعود ترضى أن يرسم لها أحد الأطراف حدوداً لمؤهّلاتها الخاصّة بها. وبعيداً عن احتواء هذا النفوذ للسياسي من قبل لعبة الفاعلين الاجتماعيين، نراه على العكس يندمج تدريجياً ضمن استراتيجية هذا الطرف أو ذاك من الاطراف الفاعلة. والاستقلال الذي ينجم عن ذلك يعبّر عنه حينذاك من خلال تعقّد المطالبات بالدولة والدعوة إليها، كما يعبّر عنه من خلال ترجمة دولانية للآمال وللاستراتيجيات في التغيّر الإجتماعي. ولقد بيّن توكفيل Tocqueville ، في كتابه «النظام القديم والثورة»، كيف أن إدّعاءات الطبقات الصاعدة، التحرريّة أو المساواتية، في مواجهة تعاظم البنيات الاجتماعية، كانت تجعلها تنحرف نحو المطالبة بالدولة وببنائها أكثر قوّة[٧٠]. وينطبق السياق عينه على الاقتصاد بطريقة مفارقة: إن الدولة، السبب المباشر أو غير المباشر لتأخر انطلاقة الإقتصاد الرأسمالي أو تعثرها، استفادت من هذا البطء لتبرّر صلابة وإرادوية تدخلها في اللعبة الإقتصادية[٧١]. فالدولة، باسم المصلحة العامة وبمواجهة المنافسة الدولية، كانت تأخذ المبادرة في الاقلاع الصناعي الجرىء، لتبسط، أحياناً ضد النخب المتواجدة داخل المجتمع المدني، نشاطاً في المشاريع وتجديدها والتي شكّلت العلامة المميّزة لنظام بسمارك في المانيا، كما شكّلت علامة الامبراطورية الثانية أو الديغولية في فرنسا، وعلامة ايطاليا الموسولينية أو ايطاليا مابعد الحرب[٧٢].

بالإجمال، يمكن أن تبدو الدولة دولةً محافظةً أو مجدِّدة. إنها محافظة لأنها ترتاب من تشكّل نخب مناوئة لها داخل المجتمع المدني؛ ولتدعيم سلطتها، تلجأ إلى استخدام استراتيجيات حماية متنوّعة وتغالي في استخدامها، ويصبح الأساسي من عملها وتطلّعاتها هو الرضى عن النظام القائم والخشية من التغيير.ومن وجهة النظر هذه، فإن المثال المعبّر والمعروف هو النظام القديم: إن دولة الحكم المطلق، حامية مجتمع المراتب، لم تكن تضّيق الخناق على طبقة النبلاء والاكليروس الّا عندما كانت ترى أن احتكارها للوظائف السياسية لم يكن منجزاً أو كان معرّضاً للخطر. فالدولة في فرنسا، بسياستها في الإعفاء من الضرائب وفي حماية الدخل العقاري وفي الدفاع عن الحقوق الإقطاعية جمّدت المجتمع الفرنسي ضمن تقاليده. وقد تصحّ الملاحظة نفسها بالنسبة للجمهورية الثالثة: إن غياب الدولة الظاهري (الذي قد يفسّره الابتعاد النسبي لكبار الموظّفين عن دائرة السلطة) قد عوّضته إعادة تأكيد استقلالية السياسي القويّة؛ هذا السياسي الذي وُضع بين ايدي محترفين اشدّ الاحتراف من البرجوازية التجارية والصناعية[٧٣]. وقد تبدو الدولة مجدِّدة في بعض الحقب، بغية إدارة الأزمة؛ مع أنه يجدر بنا هنا أن نحترس والّا نعتمد على الرؤية الوظيفوية: إن مأثرة التغيير الإقتصادي التي تقوم بها الدولة لا تعتبر ردّاً سرّياً وآلياً على القفزات الفجائية أو على الأزمات التي تضرّ بالرأسمالية. فالتأخّر الإقتصادي هو، بحدًّ ذاته، حجّة لتثبيت الشرعيّة أو مصدرٌ لها أكثر منه عاملاً من العوامل التي تتيح تفسير يقظة الدولة التجديدية: ينبغي أن نصل إلى رؤية «الدولة ـ الوظيفة»، الرؤية المريحة والمتعذّر اثباتها... وعندما تتخذ الدولة المبادرة في التحوّلات الإقتصادية، فإن ذلك يكون ردّاً بالدرجة الأولى على الأزمة السياسية، عندما تتعرض استقلاليتها للخطر أو، على الاقلّ، عندما يعتقد عملاؤها أنه ينبغي السعي إلى تدعيم هذه الاستقلالية. هذه العملية كان قد توقّعها ماركس بخصوص نابليون الثالث[٧٤]، وفرضت نفسها بوضوح جليّ في العام ١٩٥٨؛ وبكلام أشدّ وقعاً نقول بأنها احد العناصر الحاسمة التي أتاحت بناء البيسماركية والبونابرتية والديغولية وحولّتها إلى مقولات تحليل للأنظمة السياسية، مقولات مجرّدة ونموذجية. وهذه هي في الحقيقة الاستراتيجية نفسها التي دفعت، بعيداً عن

الاعتبارات الأيديولوجية، الديمقراطية ـ الاجتماعية الغربية، عند تسلّمها السلطة، إلى جعل التجديد الاجتماعي والاقتصادي العلامة الفارقة لعملها؛ اذ وجدت في هذا الإنجاز ليس فقط الوسيلة لضمان استقلاليتها ولإظهارها بالنسبة للمجتمع المدني، بل أيضاً الوسيلة لتثبيت شرعيّة دورها الخاصّ، بتقديم نفسها على أنها المصلح للدولة. وموضوعة التحديث التي تبنّتها حكومة لورين فابيوس Laurent Fabius استوحت هذه الاستراتيجية بشكل لافت.

إن هذه الإمكانية في ممارسة سياسة محافظة وسياسة تجديدية بالتناوب، تعطي فكرة واضحة عن القدرة العالية للدولة، وهي القدرة التي تعود ليس فقط إلى الثقافة، ولا إلى مصادر متعدّدة بل إلى استقلالية السياسي، الاستقلالية القويّة بشكل كافٍ والقابلة للتصديق، والتي تضع الدولة بمنأى عن الممارسات الوراثية والتبعية التي قد تشدّها بطريقة شبه قسرية إلى سياسة محافظة حصراً.

من مجمل هذه التفاعلات يبرز ما يشكّل العلامة الفارقة للحداثة الغربية. فالحداثة الغربية كانت قد حُدِّدت عادة، بطريقة وضعَوية، انطلاقاً من العناصر التي تؤسّس المجتمع الصناعي، على الصعيد التقني والاقتصادي والسوسيولوجي. وهكذا بناء ليس موضوع خلاف؛ اذ له الفضل، عندما يستخدم دون إسراف، بتبيان القرابة القويّة التي تربط فكرة الحداثة بالتاريخ الغربي، وبالتالي تبيان النسبية الكبيرة لهذه الفكرة[٧٥]. لكن اذا كان الغرب يعتبر أن قسماً من تاريخه حديثٌ، لتمييزه عن عصر وسيط وُجّه له الاحتقار ظلماً، فإن ذلك يعود إلى سبب مغاير قد تسمح بإضاءته السوسيولوجيا التاريخية: في الأزمنة التي اعقبت الحقبات الإقطاعية، أصبح التاريخ مرادفاً للتغيير، وأصبح موضوعاً من جديد بين أيدي الفاعل كي يرتبط بطريقة وثيقة بإرادته في التجديد. وهذا بالضبط ما جعل فردَوية غليوم دوكّام Guillaume D'occam تستحق تسميتها بالحياة الحديثة، وهي في نهاية التحليل احدى الفرضيات الأكثر ثباتاً التي عمل على توسيعها ماكس ڤيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانية». وهكذ أصبح هذا الإنتقال لشرعيّة التقليد باتجاه التجديد أحدَ العناصر الأكثر صلابة في خصوصية التاريخ الغربي[٧٦]. ومن خلال منظور ڤيبري يمكن القول إن التحديث الإقتصادي والتحديث السياسي يندرجان على

الخطّ نفسه؛ فالتحديث السياسي أظهر للعيان صيغ تكييف البنيات السياسية وعقلنتها، أي البنيات المؤهّلة لتعزيز التحديث الإقتصادي. لكن السوسيولوجيا التاريخية تجعل النموذج أكثر تعقيداً، اذ تعتبر أن التحديث السياسي ينطوي على تعزيز قدراته الخاصة، وغالباً على حساب العقلانية الاقتصادية المحضة. فالنموذج الغربي للنّمو يردّ إلى التفاعل الوظيفي ـ أو إلى التفاعل المستمرّ ـ لهذين التحديثَين؛ إنه نموذج يتميّز عن النماذج الأخرى حصراً بالسمة غير القابلة للإختزال لهذين المنطقين التحديثيين ولإستحالة العثور عليهما، كما هما هنا، في تواريخ مجتمعات أخرى.

الهوامش

(١) Wallerstein (I.), The Modern World System, New York, Academic Press, 1974, trad. francaise, Flammarion, 1980; Anderson (P.), op. cit.; les commentaires les plus récents se trouvent dans Skocpol (T.), ed., Vision and Method in Historical Sociology, Londres, New York, Cambridge University Press, 1984, en particulier Fulbrook (M.), «the Historical Sociology of Perry Anderson», P. 170 et suiv.; Ragin (C.), Chirot (D.), «The world system of Immanuel Wallerstein: sociology and politics as history», P. 276 et suiv.

(٢) Strayer (J.), Les Origines médiévales de L'État moderne,Paris, Payot, 1979, PP. 32-33.

(٣) Cf. Strayer (J.), «Feudalism in Western Europe», in Cheyette (F.) ed., Lordship and Community in Medieval Europe New York, Holt, 1968, pp. 19-21.

(٤) Giordanengo (G.), «État et droit féodal», rapport pour le colloque du CNRS Genèse de L'état Moderne, Baume-les-Aix, octobre 1984, á paraître sous la direction de N. Coulet.

(٥) Elias (N.), La Dynamique de L'Occident, Paris, Calmann-Levy, p. 29 et suiv.

(٦) يفهم المجتمع المدني من خلال المعنى الذي يعطيه له بنديكس: «كل المؤسسات التي يلاحق فيها الافراد مصالحهم المشتركة دون ادارة أو توجيه من الحكومة»، في كتاب Kings or People مصدر سابق ص ٥٢٣

(٧) Hechter (M.), Brustein (W.), «Regional modes of production and patterns of state formation in western Europe» American Journal of Sociology, mars 1980, P. 1061 et suiv.

(٨) Cf. Blum (J.), «Village et famille», in Blum (J.), ed., Histoire des paysans, Paris, Berger-Levrault, 1982, P. 10 et suiv.: sur les communautés slaves, cf. Gaudemet (J.), op . cit., p. 133 et suiv.; Sicard (E.), La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique, Paris, Ophrys, 1943.

(٩) MacFarlane (A.), op. cit., p. 163 et suiv.

(١٠) يشكّل هذا الظهور للمصلحة الجماعية للأريستقراطية اساساً من اسس السوسيولوجيا التاريخية الماركسية عن بناء الدولة، راجع بهذا الصدد، آندرسون، مصدر سابق، الفصل الاوّل، وبورشنيف Porchnev في كتابة Les soulévements populaires en France au XVII[e] siècle, Paris, Flammarion, 1972.

(١١) راجع بهذا الخصوص اوتراند Autrand في كتابه: Naissance d'un grand corps de l'État, Paris, publications. de la sorbonne, 1981; وراجع ستراير Strayer في كتابه Les gens de Justice du Languedoc sous Philippe le Bel, Toulouse, Cahiers de l'Association M. Bloch, 1970; وراجع أيضاً كازيل Cazelles (L.) La Société politique et la crise de la royauté sous philippe VI, Paris, Agences, 1958;

واوتراند ايضاً في كتابه Pouvoir et société en France, XIV-XV[e] Siécle, Paris, PUF, 1974 إن هذه

المؤلفات تبيّن أن المهن العامّة كانت متاحة أمام النبلاء البرجوازية؛ ويلاحظ سترابر قلّة التعويضات المادّية، التي كان لها أثر رادع؛ على الاقلّ في بداية بناء الدولة؛ وحول عملية الاجتذاب التي مورست على البرجوازية في العهد الحديث، راجع ايضاً بورشنيف Porchnev Les Soulèvements populaires en France au XVII[e] siècle مصدر سابق، ص ٣٩٢ وما يليها

(١٢) لقد وجّه غينّه Guenée النقد بوضوح إلى الاطروحة التي تجعل من بناء الدولة نتيجة التحالف الذي قام بين الملك والبرجوازية ضد النبلاء: هذه الاطروحة موجودة بطريقة أو بأخرى، في الدولة الناشئة، راجع غينه في L'Occident aux XIV[e] et XV[e] siécle. Les États, Paris, Puf, 1971, P. 266 et suivantes

(١٣) راجع لاغارد Lagarde مصدر سابق ص ١١٧، حول المدن ومضامينها في سياق النمو السياسي، كما يراجع بيتي - دوتايس Petit-Dutaillis في: Les Communes francaisec. caractère et évolution des origines au XVIII siècle, Paris, Albin Michel, 1947.

(١٤) Cf. Brenner (R.), «Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe», Past and present, fevrier 1976, PP. 30-75; Hechter (M.), Brustein (W.), art. cit., pp. 1073-1074.

(١٥) راجع توماس «The United Kingdom», in Grew, ed., Crises of Political Development in Europe andthe United States, Princeton, Prienceton University Press, 1978, (حول الشرعية) ص ٦٢، وراجع بخاصة بتي دوتايس مصدر سابق ص ٦٦ - ٦٧. لا يتوصل هيشتر وبراستين إلى اقناعنا، عندما يحاولون تبخير الاقطاعية الإنكليزية بأي ثمن.

(١٦) Cf. Trevelyan (G. M.), Précis d'histoire d'Angleterre, Paris, Payot, 1972, PP. 143 - 144.

(١٧) راجع التحليل المقارن الذي قام به غراي Grew في: مصدر سابق، ص، ٣٣. Crises and their sequences»

(١٨) من هنا ضرورة بناء تصور محكم عن الاقطاعية، بدلاً من جعلها مقولة شاملة عن النمو الاجتماعي - السياسي؛ راجع بهذا الموضوع غانشوف Garshof في Qu'est-ce que la féodalité? Neuchâtel, La Baconnière, 1947.

(١٩) Cf. Birnbaum (P.), «la Fin de l'État», Revue francaise de science politique, décembre 1985, P. 981.

(٢٠) Sur les efforts typologiques, Cf Eisenstadt (S.), «Analyse comparative de l'État dans divers contextes historiques», in Kazancigil (A.). ed., op. cit., pp. 39-74, et Eisenstadt (S.), Rokkan (S.), Building states and Nations, Beverley Hills, Sage Publication, 1973, qui fonde ce type de démarche.

(٢١) Cf. Rosanvallon (P.), La crise de l'État-providence, Paris, Seuil, 1981, Passim; Nozick (R.), Anarchy, State and Utopia, Oxford, Blackwell, 1974.

(٢٢) Cf notamment Mousnier (R.), La plume, la faucille et le marteau, Paris, PUF, 1970, P. 226 et suiv.; Mandrou (R.), la France aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, Paris, PUF, 1974, P. 212 et suiv.; Goubert (P.), L'Ancien Régime: les pouvoirs, Paris, A. Colin, 1973, P. 22 et suiv.; cf aussi note 2 (supra).

(٢٣) Cf. North (D.), Thomas (R.), the Rise of Western World, Cambridge, Cambridge University

Press, 1973, P. 125 et suiv (L'Éssor du monde occidental, Paris, Flammarion 1980); Anderson (P.), op. cit.

(٢٤) Cf. Tilly (C.), «War-making and state-making as organized crime», rapp. multig., 1982 (Univ. Of Michigan); Lane (F.), «Economic consequences of organized violence», Journal of Economic History, 18, 1958, p. 401 et suiv.

(٢٥) Cf. Finer (S.) «State and nation-building in Europe: the role of the military», in Tilly (C.), the Formation of National States in Western Europe, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 162-163.

(٢٦) Tilly (C.), art. cit., pp. 13-14.

(٢٧) Cf. Finer (C.), art. cit., p. 119 et suiv.

(٢٨) Tilly (C.), art. cit., p. 1.

(٢٩) Et de la participation politique: Cf. Therborn (G.), «The rule of capital and the rise of democracy», New Left Review, 103, mai-juin 1977, P. 11 et suiv.

(٣٠) Rosanvallon (P.), op. cit., p. 21 et suiv.; Polanyi (K.), Op. cit.; Habermas (J.), L'Éspace public, Paris, Payot, 1978.

(٣١) Ibid., p. 33 et suiv., 69 et suiv.

(٣٢) Carlyle (R. W.), Carlyle (A.J.), Political Theory from..., op. cit., p. 505 et suiv.

(٣٣) Post (G.), op. cit., p. 535 et suiv.; Favier (J.), «Les Légistes et le Gouvernement de Philippe le Bel», Journal des savants. 1969. PP. 107-108.

(٣٤) Rigaudière (A.), «Loi et État dans la France du bas Moyen Age», rapport pour le colloque du CNRS Genèse de L'État moderne, op. cit., pp. 5-6.

(٣٥) Ibid., p. 15 et suiv.

(٣٦) Lagarde (G. de), op. cit., p. 144.

(٣٧) Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), op. cit., p. 462.

(٣٨) Ibid., P. 462.

(٣٩) Ibid., pp. 135-141; Forest (A.) et al., op. cit., p. 506 et suiv.

(٤٠) Carlyle (R. W.), Carlyle (A. J.), op. cit., p. 458 et suiv., 483 et suiv.

(٤١) Barret-Kriegel (B.), Les Chemins de L'état, Paris, Calmann - levy, 1986, p. 85 et suiv.

(٤٢) Lagarde (G. de), op. cit., p. 147, note 25.

(٤٣) Cf. Rigaudière (A.), art. cit., p. 16, pour l'appréciation de la pertinence de la formule.

(٤٤) Barret- Kriegel (B.), op. cit., p. 193.

(٤٥) Ardant (G.), «Financial policy and economic infrastructure of modern states and nations», in Thilly (C.), ed., op. cit., p. 164 et suiv.

(٤٦) Strayer (j.), les Origines..., op. cit., p. 67.

(٤٧) Genet (J. P.), «Prélèvement et redistribution», rapport colloque du CNRS Genèse de l'État

moderne, op., p. 2.

(٤٨) Genet (J. P.), Ibid.; Dumont (F.), «Les États francais et les impôts», in Études sur l'histoire des assemblées d'État, Paris, PUF, 1966.

(٤٩) Cf. Lewis (P.), Later Medieval France, Londres, Macmillan, 1968, P. 249.

(٥٠) Bois (G.), crise du féodalisme, Paris, PFNSP, 1981, PP. 256-257; Genet (J. P.), art. cit., p. 8.

(٥١) Lewis (P.), op. cit., pp. 249, 264 et suiv., 273.

(٥٢) O'Connor (J.), The Fiscal crisis of the State, New York, St. Martin's Press. 1973.

(٥٣) Guenée (B.), op. cit., p. 253 et suiv.

(٥٤) Cf. Rivière (J.), Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, Paris, E. champion, 1926; Lagarde (G. de), op. cit., p. 204 et suiv. Réclamant cette imposition, la célèbre pièce Antequam essent clerici dénoncait les «clercs empifrés engraissés et enflés par la piété des princes», p. 205.

(٥٥) Ardant (G.), art. cit., p. 185.

(٥٦) يبيّن بوا Bois مصدر سابق ان قبول البرجوازيين للضريبة لم يكن يمنع تكرار الهيجانات المدينية المتصدّية للضرائب المالية.

(٥٧) Ibid., p. 272 et suiv.; pour la période moderne, Cf. Porchnev (B.), op. cit., 1er partie.

(٥٨) Cornette (J.), «Pour une micro-histoire de l'État. le révélateur du Conseil des finances», rapport pour le colloque du CNRS Genèse de l'État moderne, op. cit., p. 7.

(٥٩) Cf Dupont-Ferrier (G.), Les Officiers royaux des boilliages et des sénéchaussées, Paris, E. Bouillon, 1902, P. 770 et suiv.

(٦٠) كما يبيّن ذلك عدم المركزة الحديث الذي قامت به الدولة، والذي اثار تطبيقه نداءات جديدة وجّهها المخاتير للدولة؛ هؤلاء المخاتير الذين احسّوا بالحرمان نتيجة سلطة الوجهاء الجديدة. راجع روندين Rondin في كتابه:

Le sacre des notables, Paris, Fayard, 1985 ص ٢٩٣ وما يليها

(٦١) Cf Fourquin (G.), «Anciennes et nouvelles structures de sociabilité vers 1300-1500», in Léon (P.), Histoire économique et sociale du monde, Paris, A. Colin, 1977, t. I, P. 260 et suiv.

(٦٢) Cf. Rosanvallon (P.), op. cit., pp. 65-66.

(٦٣) Hume (D.), A Treatise of Human Nature, 1740; Cf. Tullock (G.), le Marché politique. Analyse économique des processus politiques, Paris, Economica, 1978, p. 16.

(٦٤) حول مقولة البطاقة المجانية، راجع اولسون في: La logique de l'action collective, Paris, PUF, 1978 وراجع بيرنبوم Birnbaum في Dimensions.. مصدر سابق الفصل السادس والعاشر.

(٦٥) هناك وفرة من الكتب التي تتناول هذا الموضوع؛ وزيادة على الكتب المذكورة سابقاً راجع بخاصة دويل Daule في: Origins of the French revolution, Oxford, oxford University press 1980 وراجع أيضاً ريشاد في: Noblesse d'affaires au XVII Siécle, Calin, 1974; راجع ايضاً لوقاس Lucas في «Nobles, Bougeois and the origins of French revolution» past and pressent août 1973.

(٦٦) CF. Nef (J. U.), Industry and Government in France and England, Cornell University Press, 1967.

(٦٧) Ibid., p. 68; et Badie (B.), Birnbaum (P.), Socologie de l'État, op. cit., p. 133 et suiv.

(٦٨) Cf. Dessert (D.), Argent, pouvoir et société au Grand Siècle, Paris, Fayard, 1984, notamment pp. 362-368.

(٦٩) Une abondante littérature se rapporte à ce sujet; outre celle présentée supra, cf. notamment Doyle (W.), Origins of the French Revolution, Oxford, Oxford University Press, 1980; Richard (G.), Noblesse d'affaires au XVIII[e] siècle, Colin, 1974, Lucas (C.), «Nobles, Bourgeois and the Origins of French Revolution», Past and Present, août 1973.

(٧٠) Tocqueville (A.), L'Ancien Régime et la Révolution, Paris, Gallimard, 1967, p. 159 et suiv., 254 et suiv., 312 et suiv.

(٧١) Cf. Gerschenkron (A.), Economic Backwardness in Historical Perspective, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

(٧٢) من اجل ابراز منظور البونابرتية والبيسماركية، راجع هيرميت في الفصل الثالث Aux frontières de la démocratie, Paris, PUF, 1983.

(٧٣) Cf. notamment Birnbaum (P.), Les Sommets de L'État, Paris, Seuil, 1976, P. 30 et suiv.

(٧٤) Marx (K.), Le Dix-huit Brumaire de Louis-Bonaparte, Paris, Éditions Sociales, 1969, P. 126.

(٧٥) Cf. notamment Hoselitz (B.), Moore (W.), ed., Industrialisation et société, Paris, Unesco, 1963, et notamment Smelser (N.), «Mécanismes du changement et d'adaptation au changement».

(٧٦) راجع اولمان Ullmann في The Individual and Society in Middle - Ages, Baltimore, J.Hopkins press, 1966, هذا المؤلّف الذي يبيّن صلة هذا البناء التدريجي للفردويّة بالنمو السياسي القروسطي.

الفصل الخامس

أيّة حداثة إسلامية؟

إن السياسة الحديثة، في العالم الإسلامي، تكوّنت بحدود نسبية. لم يكن الأمر أبداً أمر قطيعة مع نظام سياسي ماضوي وابتكار نظام آخر يحلّ محلّه، بل كان الأمر يتعلق بسياسة تتحدّد بالنسبة لقدرة سياسية غربيّة تعتبر بأنها الأرقى. فالسياسة في العالم الإسلامي لم تكن تعنى بالتجديد بقدر عنايتها بالتكيّف: إن الرهان على مدى القرن التاسع عشر يعكس إعداد العلاجات أو تحضير فنون المداواة الوافدة من مكان آخر، أكثر مما يعكس إرادة إعادة النظر بالنظام السياسي أو بالبنية الاجتماعية. وإعلاء بناء الحداثة السياسية، في الامبراطورية العثمانية أو في بلاد فارس كان استجابة لإرادة السلطان أو الشاه في تجديد قدرتهما السياسية إزاء التحدّيات الداخلية والخارجية، وفي التزوّد بالوسائل السياسية، بفضل التقنيّة الغربية، الوسائل القادرة على اخفاء عجز قدرة السلطة. وخلافاً لما حدث في الغرب، فإن هذه الإستراتيجية كانت تقتصر على مراكز السلالات الحاكمة ولا تتلاقى مع أيّة استراتيجية تدعو لبناء الدولة؛ غير أن هذه الاستراتيجية لم تتحقق بالإفادة من ضعف الأطراف، بل بالتصادم مع سلطة الأطراف. وفي الحين الذي تكوّنت فيه اللعبة السياسية، في الغرب، على قاعدة الدمج بين المصادرة والتنازل، فلقد تكوّنت، في العالم الإسلامي، بناء على مبادرة المركز الذي كان مضطراً، دوماً وأبداً، للتعويض عن فشل جهوده الهادفة إلى الاستئثار باحتكار الوظائف السياسية، إلى تقديم تنازلات متكرّرة لمختلف قوى المجتمع.

يمكن أن نردّ هذا الفشل بيسر إلى المحاكاة الايمائية: إن احتكار السياسي وتمايزه ينتميان، كما أسلفنا، إلى التاريخ والثقافة الغربيين. وهذه مسألة يسهل تفسيرها. أوّلاً، لأن الاقتداء لا يحصل أبداً في حالة النقاوة ولأن العمليات الاجتماعية لا تستورد بلا قيد أو شرط كما تستورد الماكينات والآلات: لقد تمّ

تبنّي الحداثة الغربية، ثم عارضتها النخب العاملة على الأرض ووقفت حجر عثرة في وجهها؛ هذه النخب التي لم تتوقّف عن اللجوء إلى السمات النوعية للماضي السياسي لمجتمعها. فالفرضية التي شاعت قد تكون صالحة للدلالة على قيمة المرجعية التي كانت تشكّلها الدولة الغربية، وللحكم على عمل التحديث بطريقة نسبية، وللنظر إليه باعتباره ابتكاراً متجدّداً، أكثر منه محض ابتكار، لكنها غير صالحة كي تستخدم آداة لوصف نتاجٍ كامل[1]. فالنتاج الكامل ينبغي أن نتبصّر كي ندركه بعمق، قياساً على تطوّر فكرةِ الحداثة، كما تمّ استخلاصها، إنما بالاستناد خصوصاً على استراتيجيات الناس الذين ساهموا في التحضير لها وإعدادها.

ولا شك أن المبادرة جاءت من الكرسي العالي، أي من السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧)، والسلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) أو السلطان عبد المجيد الأوّل (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) في الامبراطورية العثمانية؛ ومن الخديويين في مصر، محمد علي (١٨٠٤ ـ ١٨٤٩) أو إسماعيل (١٨٦٤ ـ ١٨٧٩)؛ ومن الأمير عباس ميرزا أو من ناصر الدين شاه (١٨٤٨ ـ ١٨٩٥) في بلاد الفرس. غير أن طبقة سياسية محدودة استخدمت، بهذا القدر أو ذاك، هذه المبادرة، وابتعدت، في الواقع، عن البنية الاجتماعية كلّما كانت تقوم بعمليات التحديث. وقد يمكننا تقسيم سياق عملية التحديث السياسية إلى مرحلتين. في البداية كانت العملية تعني الإرادة في بناء مركز أو إعادة بنائه، بمواجهة نظام إجتماعي سياسي شديد التفتّت. وفي مرحلة لاحقة كانت تتضمن تهيئة هذا المركز وتنظيمه، وإقامة مسرح سياسي جديد. وهذان السياقان لعملية التحديث السياسية يكشفان عن فرق كبير بالمقارنة مع مغامرة بناء الدولة في الغرب: إن استراتيجية المركزة، التي لم تكن الأطراف الاجتماعية قادرة على القيام بها ولا كانت تتوقعها، لم تعتمد إلّا على مواردها الخاصة كي تصمد، وكان عليها أن تفرض نفسها كمخرج من النظام التقليدي الوطيد وكبابٍ للولوج إلى أمكنة اجتماعية ظلت تكنّ العداء للسلطة.

الخروج على التقليد

كان الخروج من نظام التقليد، في القرن التاسع عشر، يعني استلهام التقنيات الغربية لاستدراك تأخر بات ملموساً. هذا التأخر ظهر أوّل ما ظهر في المجالات

العسكرية: لقد طالت الاصلاحاتُ الأولى الجيش، سواء كان جيش سليم الثالث في تركيا أو جيش عباس ميرزا في بلاد فارس. وإنشاء مدارس عسكرية أو تزويد الجيش بأعتدة جديدة لم يكونا أموراً رمزية فحسب: هذان الأمران خيّبا آمال النخبة العسكرية التقليدية، وبخاصة الانكشارية التي استوعبت ذلك بسرعة وقامت بعزل السلطان سليم. لقد برهن هذان الأمران أن التحديث قد يكون غير مجدٍ ولا فعّال إذا لم يمهّد له باعادة سيطرة السلطان على السلطة السياسية التي كان قد أضاعها؛ وقد تكون غير ناجزة ولا مكتملة إذا لم تتمّ خارج وصاية الدول الغربية.

هذه المحاولة لا يمكن أن تعني بأي حال من الأحوال التخلّي عن صيغ الشرعيّة التي كانت تسبغ على السلطان العثماني ألقاباً دينية كلقب خليفة والتي كانت تنصّب «الشاه كادجار» Shah Kadjâr «ظلّ اللّه»[٢]. ولم تكن هذه المحاولة تتضمّن أبداً بروز نخبة إقتصادية جديدة تعمل وبسرعة على معارضة النظام السياسي الوراثي القائم. فالملك والسلطان كان ينبغي عليهما إذاً أن يوفّقا بين التحديث وتصحيح التقليد السياسي الأمبراطوري: إذا كان تأخر الشرق يعود إلى انكفاء قدراته السياسية، فإن استعادة هذه القدرات يتطلّب بذل جهود جديدة للوصول إلى المركَزَة، أيّ إلى تعزيز البيروقراطية الأمبراطورية، وإعادة تأكيد كفاءة الأمير التشريعية ـ أو بالأحرى التنظيمية ـ، وضرب الأسياد المحلّيين. وعبر التاريخ الطويل لتحديث العالم الإسلامي، تعود المبادرة في العمل التحديثي للأمير: هذه الاستراتيجية إذاً هي التي حكمت سائر الاستراتيجيات والتي تحكّمت على مدى عشرات العقود وما زالت تتحكّم اليوم ببناء الحياة السياسية الحديثة.

إن صعوبة القيام بالتحديث تعود إلى مفارقات ثلاث، تجعل العمل للخروج من النظام التقليدي أمراً في غاية الدقّة، وتحدّد الفروقات التي تفصلها عن بناء الدولة الغربية. لقد كان من اللازم أن يتجابه العمل من أجل المركزة مع القوى الاجتماعية، وبخاصة نخبة الوجهاء القادرة والتي لم ترض عن إعادة بناء مركز السلطة ووجدت فيها سبباً لإبداء تبرّمها بصراحة[٣]. بالإضافة إلى أن العمل من أجل المركزة لم يكن باستطاعته الافادة من الخصومة بين النخب الاجتماعية ـ الاقتصادية، أو على الأقلّ الاستفادة من استراتيجيتهم المتقاطعة[٤]. أخيراً نقول بأن

هذا العمل اصطدم في طريقه بدور الأقليّات الثقافية الناشطة، التي كانت أحياناً تمنح الدعم الاصطفائي، إنما بتكاليف جدّ باهظة، بحيث أنه كان يخشى أن يضع هذا الدعم على المحك الطموحَ الشمولي للنظام السياسي، وبالتالي يعرّض هوّيته الأساسية للخطر.

إن الطموح لبناء مركز للسلطة ـ أو إعادة بنائه ـ قد تبلور ضمن سياق علاقة القوى، مهما كانت هذه العلاقة غير ملائمة. فالقرن التاسع عشر، في العالم الإسلامي، يكشف، بالمقارنة مع القرن الثالث عشر في الغرب، علاقةً مقلوبة عن مصادر السلطة. ومنذ القرن الثامن عشر، كانت الامبراطورية العثمانية تعمل وفق صيغة تجزئة الوظائف السياسية، التي استفاد منها ورثة نظام تيمار Timar والذين ترقّوا تدريجياً إلى أعيان محليين، والذين استفادوا أيضاً من ترسّخ موقعهم، الذي توطّدت دعائمه من جيل إلى جيل. فصعود الأعيان، الذي يؤكّد فشل النموذج الأمبراطوري وضعف قدراته السياسية، قد يعبّر عن التراجع المتوازي للسلطة المركزية، كما قد يعبّر عن قدرة هؤلاء الأعيان على ممارسة فرض الضريبة بالنيابة عنها، وعن الاعتراف التدريجي بوظيفتهم كممثلين للسكان، وعن أهليتهم، في مناطق الأطراف، في تعبئة الجماهير ضد النظام السياسي المركزي(٥). يمكن القول باختصار إن السلطة المركزية سعت إلى البناء الذاتي في الزمن غير الملائم، أي عندما كانت سلطة فرض الهيبة قد ولّت، وعندما كان هناك توجّهات لإقامة علاقة تحالف وتمثيل بين النخبة التقليدية والفلاحين: إن السيناريو هو هنا بالضبط عكس السيناريو الذي عاشه الغرب.

ولم تكن وضعية الأمبراطورية العثمانية منعزلة: إن بلاد فارس في ظل حكم الكادجار Kadjar تتميّز بضعف الأساس العسكري والمالي لسلطة الشاه. وتقاسَمَ الوظيفة السياسية رؤساءُ القبائل والحكّام غير المرتبطين بالمركز والذين يتمتعون بكلّ مصادر السلطة: رعاية الجيش، جباية تعسفية للعائدات، والتفاوض مباشرة للحصول على دعم القوى الأجنبية؛ وقد ظلّ الوضع على هذه الحال حتى بداية القرن العشرين(٦). والظاهرة تصبح أكثر اتساعاً في المجتمعات الأكثر قبلية، كما في أفغانستان Afghanistan مثلاً، حيث المالك يمتلك كامل المصادر السياسية

ويعيّن، وفقاً لحكمه المطلق، الحدودَ التي تحصر نطاق عمل أمير كابول Kaboul.

قد يكون من باب التبسيط أن نسند قدرة الوجيه السياسية إلى التخلّف الاقتصادي وحده. بالطبع يمكن القول إن ضعف التحضّر والتمدّن وضعف التعبئة الاجتماعية، (وقد تمّت دراسة ذلك في حالة مصر بالتحديد)، ساهما في تقوية سلطة الأطراف(٧). والخطأ يقوم في التقليل من أهمية العامل الاجتماعي والعامل السياسي. فالعامل الاجتماعي يأخذ بعين الاعتبار قوّة الاستراتيجيات الطوائفية: إن الفاعلين الاجتماعيين كانوا ينزعون، كلما أصاب الانهيار الامبراطورية أو كلما ضعف النظام العسكري القديم، إلى تعميق سلوك التماهي مع الجماعة، أو القبيلة، أو مع القرية، بشكل عام، عاملين هكذا على تسهيل سلطة الوجيه الذي يسيطر. ويبرز العامل الاقتصادي أزمة المركز الامبراطوري التي تتطابق لسوء الحظ مع إرادة بناء الدولة؛ في حين أن هذه الإرادة في البناء الدولاني تأكّدت في الغرب بالتلازم مع الأزمة التي كانت، على العكس، تضرّ بسلطة الأطراف. في حين شكّلت الطوائف القروية مصدر ضعف لسلطة الأسياد في الغرب، بدت هذه الطوائف مصدر قوّة بالنسبة للأعيان العثمانيين.

لقد تمّ بناء المركز، في الامبراطورية العثمانية، على قاعدة المجابهة بين استراتيجيتين متباينتين كل التباين عن الإستراتيجيتين اللتين كانا على أساسهما يتواجه الملك الغربي ـ وباعتدال ـ مع الأسياد المُقطعين. فلعبة السلطان كانت تقوم على إستعادة الإشراف المباشر على الأراضي بواسطة قانون عقاري جديد؛ وكانت لعبة الأعيان تقوم على الحصول على أن تكون قوّتهم الجديدة معترفاً بها رسمياً، وذلك بإقرار حقّهم في التملّك الخاص. ضمن هذا السياق، يبدو أن مجموعة القوانين العقارية التي أعدّت في العام ١٨٥٨ كانت بمثابة تدبير مركزي **للتنظيمات** ولعمل التحديث الذي قام به المركز، إذ من وراء ذلك كان يهدف إلى احتواء، والأصحّ إلى تقليص سلطة **الأعيان** بكل الوسائل. ولقد كان الهدف مزدوجاً: من جهة، إعادة تشكيل «ملكية الدولة»، عن طريق استرداد الأراضي التي إعتبرت مهملة ولا تعطي غلالاً، واسترداد المراعي؛ ومن جهة أخرى، تشكيل

ملكية فلاحية صغيرة، قادرة على منافسة ملكية الأعيان والوجهاء، خاصّة بفضل إبطال الملكية الجماعية. غير أن العملية كان لها، في الواقع، مفاعيل معكوسة جاءت على مستوى علاقة القوى الموجودة: لقد استطاع الأعيان، عن طريق الرشوة ولعبة التأثير أو عن طريق استغلال ثغرات الأنظمة القانونية، الاستفادة من الاجراءات الجديدة لتسجيل الأراضي، هذه المرّة، بأسمائهم؛ وهكذا دعّموا قوّتهم وعزّزوها[٨] وهذه الظاهرة كانت أكثر وضوحاً في مصر حيث اضطرّت السلطة السياسية المركزية، بعد محاولات تجديد رقابة الجماهير واصلاحها التي حقّقها محمد علي، أن تسلّم، تحت تأثير الإصلاحات العقارية العثمانية، بإعادة التملّك الخاص للأراضي وإعادة تشكيل طبقة صغيرة من الوجهاء اكتسبت سريعاً موقع ربّ العمل[٩].

في الواقع، كان لفشل الإصلاح العقاري دلالته، في نواحٍ متعدّدة. إنه يكشف النيّة المحافظة التي كانت تحرّك عملية التحديث السياسي: كان السلطان يطمح إلى إعادة بناء سلطة مركزية سياسية وفق استراتجية نمط الوراثة، بدلاً من السعي إلى رسم معالم مدى عام جماهيري، على غرار ما فعله الملوك في الغرب، متميّز عن المجتمع المدني، ومختلف بخاصة عن النظام العقاري. بالإضافة إلى أنه أبانَ ضعف السلطة المركزية التي لم تتوصّل إلى بناء نفسها باستعادة السلطات التي كان يمتلكها الوجهاء لصالحها، بل هي اضطرّت، على العكس، إلى تقاسم جديد للوظائف السياسية؛ وهكذا تكون قد وضعت، على محك الفشل، طموحها الشمولي بالمشروع التحديثي. وأخيراً نقول بأن قلب علاقات القوى بين المركز والأعيان قد قضى مسبقاً على حجّة الأمن التي شكّلت ثروة الدولة الغربية: لم يكن أداء الأمن يتلاقى مع توقّعات الأعيان ـ الذين كانوا في أوج مرحلة تأكيد سلطتهم ـ ولا مع توقّعات الفلاحين الذين كانوا قد أمّنوا حاجاتهم إلى الأمن داخل المجموعات القروية بالقرب من الأعيان، لا بل داخل القبائل بالذات. هكذا نجد أن ما تكشف عنه السياسة العقارية مثبت من خلال مظاهر أخرى من التنظيمات، وبخاصة من خلال محاولات إصلاح الإدارة المحلية، المنظّمة حول شخص الحاكم الذي يعيّنه السلطان: إن ممثّل البيروقراطية المركزية، سواء في الأناضول،

أو في العراق وسوريا، كان يجد نفسه عاجزاً عن تحمل أعباء عمل سياسي، وكان مضطراً للأستنجاد بالأعيان، الذين كانوا يستغلّون هذا الواقع لإضعاف اجراءات التنظيمات التي كانت تقف عائقاً في وجه زيادة ثرواتهم وسلطتهم الاجتماعية ـ الإقتصادية. وكدليل قاطع على تجذّرهم الاجتماعي وعلى قدرتهم السياسية، تمكّن **الأعيان، الآغاوات**، أو **المشايخ**، المتحالفون غالباً مع **العلماء**، من الحفاظ على تعبئة ناشطة للسكّان ضد المركز، حتى كان بمقدورهم تنظيم فتن، كما جرى في حلب العام ١٨٥٠، وفي الموصل العام ١٨٥٤، وفي جدّة العام ١٨٥٨ أو في دمشق العام ١٨٦٠؛ وهكذا نتبين أن مدى سياسياً بكامله ينحو إلى اعادة بناء ذاته في مواجهة المسرح السياسي، الرسمي، ويميل إلى تفشيل عملية احتكار السلطة التي بدأت، وبالأخص يميل إلى مواجهة نظام جماعي مندمج ضمن السياقات الاجتماعية ـ الهشّة والمصطنعة ـ والتي تساعد في بناء المركز[١٠].

وقد نجد الظاهرة نفسها في بلاد فارس، حيث يقاس ضعف السلطة المركزية بازدياد الخلافات بين القبائل، وهي الخلافات التي تطبع القرن التاسع عشر، سواء كان هذا حال الأكراد، والتركمان، أو حال البختياريين أو الغاراكوزلو Karàgozlu[١١]. والأكثر دلالة على ذلك هو أن تعيين حاكم (حكيم) من قبل السلطة يكشف بسرعة حدود هذه السلطة، بدلاً من أن يظهر نجاح المركز السلالي الحاكم: يبدأ مجتمع مستقلّ بالتشكّل حول الحاكم، ويزوّده بمصادر هامّة، بما فيه الكفاية، لممارسة السلطة، تمكّنه من إحياء تحالفات لصالحه، وبعث استراتيجيات جماعية، تأتي لتزيد من خوف السلطة المركزية ومن تردّدها الذي يرافق عملها.

والمصاعب التي عانى منها المركز السلالي الحاكم للخروج من هذا النظام الاجتماعي التقليدي تعمّقت أكثر لإستحالة استعمال لعبة النخب المتنافسة لمصلحته. ولم تتخذ النشاطات التجارية، خلال القرن التاسع عشر، الأهمّية التي شهدتها المدن في القرون الوسطى فحسب، بل كانت تتضمن، أساساً، نشاطات الأجانب أو الأقليات الثقافية، يهودية أو مسيحية (الأقباط، اليونانيون، الموارنة، الأرمن)[١٢]. هذا الواقع فشّل استراتيجية بناء سلطة سياسية مركزية. والنخب

الناشئة عن هذه الأقليّات، المتوجّهة بوضوح نحو الخارج، كانت في الواقع تسعى إلى سدّ حاجاتها الأمنية بالاستنجاد أولوياً بالقوى الخارجية، وفي الغالب بالاستنجاد بالسفارات والقنصليات: هذا الأمر لم يكن يُفْقِد المسرح السياسي الرسمي وظيفته في الحماية الأمنية فقط، والتي كما رأينا، شكّلت في الغرب، عنصر تميّزها الأساسي، بل اضطرّت السلطة السياسية للتخلّي عنها وتركها بين أيدي عملاء خارجيين كانوا يعملون على إضعاف طموحها بالسياسية إلى درجة جعل هذا الطموح مثار سخرية.

إن علاقة الارتباط والتبعية التي نجمت عن ذلك دفعت المركز الذي في طور البناء إلى التحالف مباشرة مع القوى الأوروبية، كما اضْطرّت بلاد فارس، مرّات عديدة، إلى فعل ذلك بتحالفها مع روسيا كي تقدّم لها بعض التنازلات، أو مع شركات أجنبية أو شخصيات أجنبية، عندما اضطرّ الشاه القبول بإنشاء مصرف رويتر Reuter، أو حين اضطرّ للتخلّي عن إدارة الجمارك لرجل أعمال بلجيكي أو لإنشاء إدارة حصر تبغ ووضعها بإشراف الانكليز ـ إنما سرعان ما توقّفت[١٣]. ويمكن أن نلاحظ الأمر نفسه، أي وضع المؤسسات تحت الوصاية، في أماكن أخرى، وبخاصة في سوريا وفي مصر. واللعبة السياسية التي نجمت عن ذلك قضت على عملية بناء المركز، وهذا أمر واضح؛ عن طريقِ ازدياد التخلّي عن السيادة، بل، وبطريقة حاسمة ودائمة، عن طريق تعديل طبيعة العمل السياسي بالذات وبعمق. فالعمل السياسي لا يفقد هكذا وظيفته في إداء الأمن فحسب، بل يتنازل أيضاً عن ثلاث مميّزات تشكّل هويّة الدولة. أوّلاً، ممارسة الطلب: إن الطبقة المتوسطة الصغيرة المدينية التي برزت من خلال النشاطات التجارية في حلب، وبيروت، أو تبريز Tabriz لم تعد تعتمد على المركز لتوفير الحماية، والأمن، والمساعدة أو التشجيع؛ وبالتالي لا يعود هناك وجود لأوالية التبادل «طلب ـ قرار»، الأوالية التي صنعت الدولة الغربية[١٤]. والمطلب الوحيد الذي تجلّى حقّاً وعبّر عنه **الأعيان والآغاوات** هو مطلب تقليص السلطة المركزية، وقد عبّروا عنه حين طالبوا بحقّ الملكية الخاصة.

ولقد فَقَدَ العمل السياسي بهذا وظيفته في إعادة التوزيع وقدرته كوصي على

المدى السياسي. ولم يحدث أن قام المركز بوظيفته الإقتصادية إلّا هامشياً: إننا هنا بعيدون عن الممارسات الماركنتيلية الغربية، أو بالأحرى عن اسطورة «تصريف مياه الحقل». ولم تكن انطلاقة القطاعات الإقتصادية التجارية تعني المركز إلّا من خلال اللعبة الشكلية، لعبة أعمال التنازلات التي لم يكن سيّدها، في الواقع، أو بواسطة رشوة بعض عملائه: في الحين الذي استطاع فيه النمو الإقتصادي أن يتحقّق أساساً في فرنسا، مثلاً، لأن الدولة بما هي دولة قد خدمته كثيراً، فإن اتساع قطاع رأسمالي قد تحقّق، في الامبراطورية العثمانية أو في بلاد فارس، عن طريق توزيع الإكراميات الفردية على مختلف مراتب السلطة السياسية. قد يكون من العبث ـ وهو سمة الوعي الغربي الحسن ـ أن نرى في ذلك فارقاً خلقياً معيّناً، فالواقع يردّنا إلى ظاهرة اجتماعية مختلفة كلّ الاختلاف: لم يتوقع أحد من الدولة أن تلعب، في الإقتصاد، دور الحكم أو دور العميل، كما لم يتوقع منها أن تحدّد المصلحة العامّة، بل كان المتوقع منها أن تسهّل هذا النشاط أو ذاك ـ وهو الدور الذي كان ينفذ بيسر إلى نظام البخشيش أكثر مما يؤدي إلى الاعتراف بوظيفة التخطيط أو الالتزام بها.

لهذا بالذات نرى أن العمل السياسي قد أخفق في طموحه الشمولي. فالقطاع الرأسمالي، بقدر ما كان يتشكّل، كان يجد مكاناً لتدعيمه خاصّاً به، كان يتعزّز في مكان استثنائي، مستفيداً من الحمايات والامتيازات التي تأتيه مباشرة من أوروبا. هذا التعارض المتعاظم، المتوافق مع انشقاقات دينية أو لغوية، هذا التعارض بين نمطين من أنماط المجتمع الموحَّد، الواحد نحو الداخل، والآخر نحو الخارج، قد طبع بعمق سياق عملية التحديث التي التزم بها المركز. فتنامي هذا القطاع الإقتصادي الحديث قد تمّ، في لبنان كما في سوريا أو في بلاد فارس، على حساب التجّار التقليديين، المسلمين بأغلبيتهم الساحقة؛ هؤلاء التجار الذين اعتبروا أنفسهم ضحايا التحديث والانفتاح على الغرب[١٥] من هنا كان المركز السياسي يخسر على صعيدين: لم يكن عمله التحديثي يعني، عرضياً، إلّا الطبقة البرجوازية التجارية الجديدة، في الوقت الذي أثار ضده حفيظة الطبقة البرجوازية القديمة. هذه الطبقة التي لم تكن تطالبه سوى بحمايتها ضد مفاعيل الحداثة ومنافسة

النخب الاقتصادية الصاعدة، التي كان بروزها يسهم في تنشيط الإنشطار الثقافي الذي ما يزال له آثار معاصرة والذي تجلّى في الفتن والاضطرابات التي هزّت الشرق بين الأعوام ١٨٤٠ و ١٨٦٠[١٦].

هذه الأزمة طالت مجمل العلاقات السياسية التي كانت تتشكّل، وزاد في تفاقمها الوضعية التي وجد فيها المركز نفسه محاصراً. وكانت الأقلّيات الثقافية، ببساطة كلّية، القناة المميّزة لبث الأفكار الجديدة الوافدة من الغرب، كما بيّن ذلك الدور الذي لعبه الأقباط والموارنة في تكوّن فكر إصلاحي. زد على ذلك أن هذه الأقلّيات كانت تمتلك وسائل كفيلة بتثمين وظيفة النقل والبث هذه، وبجعلها مصدراً من المصادر التي ترغب بها الجماعات في الشرق الأوسط. هكذا عرف الاكليروس الماروني في لبنان أن يجيّر لمصلحته المرتبة الخاصة التي يتمتع بها، وأن يستفيد من مدارسه للاستجابة، منذ أواسط القرن الثامن عشر، لمطالبة الناس بتربية غربية وهو الطرف القادر أفضل من غيره على ارضاء هؤلاء.[١٧] ولقد سمحت له هذه الوظيفة بالاستفادة من النزاعات الكبيرة بين أطراف السلطة. لقد ساعدته في البدء في استمالة بعض الأعيان من صفوف الفئة الحاكمة، وفي هديهم إلى الدين المسيحي، وبخاصة بعض أعيان عائلة شهاب.[١٨] كما وفّرت له بعض مكاسب مؤسساتية، استفادت منها الكنائس المارونية كي تتحرّر من الخضوع للإقطاع، وكي تعزّز حضورها في القرى والبلدات، وتزيد عدد مدارسها، وكي تعمّم ايديولوجيتها وتَبثّها، وتسهم في بنْيَنَة الطائفة المارونية وتعبئتها، لا سيما على معارضة الضرائب الجديدة. غير أن الموارنة انتزعوا، بشكل خاصّ، مواقع سلطوية في قلب النظام السياسي بالذات، وحلّوا محلّ النخب الإسلامية التقليدية بالقرب من الحاكم و الوالي؛ تلك النخب التي لم تكن تمتلك لا الوسائل البيروقراطية الدينية نفسها، ولا الشّهرة التي يوفرها امتلاك المعرفة الغربية[١٩]. غير أن الأقليّات، في العالم الإسلامي، لم تحصل على المكاسب السياسية نفسها؛ لكن الامتيازات الاقتصادية التي كانت تتمتع بها في الغالب، والتي كان المركز يقوم بتغطيتها، ساهمت بالطبع، هنا وهناك، في جعل المجتمع التقليدي يقف موقفاً متشنجاً من عمل التحديث السياسي، كما ساهمت باستنفاد الركائز التي كان يسعى إليها،

وبإفشال امتداده ليطال مختلف الأمداء (جمع مدى) الاجتماعية.

لكن هذا الفشل عرف مفاعيل مرتدة أثّرت بعمق في القرن التاسع عشر وما زالت حتى اليوم تتحكم بالنظام السياسي في بلدان العالم الإسلامي. فالمركز لم يستطع، من جرّاء قطيعته مع المجتمع التقليدي والتي لم يعرف تداركها، أن يحقق طموحه في احتكار الوظائف السياسية، التي ظلّت في قسمها الأكبر مبعثرة داخل النسيج الاجتماعي؛ وهذا ما نتج عنه احتواء تمايز السياسي، ومحاصرته وبالأحرى منعه. وبدلاً من أن يتشكل المسرح السياسي الحديث وفق الثنائية دولة ـ مجتمع مدني، فإنه قد تكوّن خارج المجتمع، وقد استغنى عن وسائل الإشراف على المجتمع ومراقبته وبالأحرى عن وسائل إعادة بنْيَته.

لذلك أخذ الطابع «المركزي ـ الذاتي» لإستراتيجة التحديث السياسي يزداد. وبعد أن وعى المركز السياسي عدم قدرته على اختراق الأمداء الاجتماعية، إرتدّ عمله تدريجياً نحو ذاته، نحو مجموعة من الوظائف كان باستطاعته القيام بها دون أن يثير حفيظة الأطراف: من هنا نجد الدور الأساسي وشبه الطقسي للإصلاحات العسكرية المتكرّرة أو عمليات إعداد الدساتير الشكلية عادة والآنية[٢٠]. والأخطر من ذلك أن المركز، عندما وجد نفسه مجرّداً من وسائل تحريك عملية التحديث الاجتماعية ـ الاقتصادية، راح يسعى للأستغناء عنها وللعمل وفق مصلحته الخاصّة، والأسوأ من ذلك إعتباره لاحقاً عملية التحديث تهديداً مباشراً، لذا ينبغي احتواؤها.

إن بناء مركز سياسي حديث كان يعني بالتالي الخروج من حيّز السيطرة الذي كانت القوى الأوروبية قد بدأت باقامته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، لتحصر فيه مجموعة بلدان العالم الإسلامي. والمفارقة في ظاهرات التبعية بدأت تبرز بوضوح منذ العقود الأولى لسياق عملية التحديث السياسي: إن هذه العملية، قبل أن يتمّ إدراكها إدراكاً قومياً، إنفرضت على الوعي، بمثابة انفتاح على الغرب. وعندما أصبحت الاستراتيجيات القومَوية منتظمة في نهاية القرن التاسع عشر، ساهمت في تضخيم المفارقة: إن التحرّر من الوصاية الغربية كان يقتضي في الغالب إعادة إدخال الغرب وبقوّة من باب آخر. وما زال هذا المخرج الآخر الفاشل يثقل بوطأته على وِظافة الأنظمة السياسية المعاصرة.

إن الفعل الأوّل لتحديد الأنظمة السياسية التقليدية بالقياس إلى القوى الغربية يمكن ردّه دون شك إلى اكتشاف الخلل وعدم التكافؤ في الأداء. وقد يمكن القول إن الغموض في العلاقة ظهر أوّلاً على الصعيد العسكري: إنها هزيمة الأتراك أمام الروس الذين دشّنوا، بعد توقيع معاهدة پاساروويتز Passarowitz (١٧١٨)، «عهد الزنابق»، الذي شكّل زمن الإصلاحات الأوّل القوي. وما شجّع اصلاحيو البلاط في بلاد فارس كانت هزائم الكادجار Kadjâr المتكررة أمام جارهم الشمالي، وكذلك المعاهدات المذلّة المعقودة معه في عهد غولستان Golstan (١٨١٣) وفي عهد توركمانتشايي Turkmantchai (١٨٢٨)، ومن ثمّ الحرب التي جرت ضد أفغانستان Afghanistan والتي كانت تدعمها بريطانيا العظمى. وماذا نقول أخيراً عن فتح بونابرت لمصر، وهو الفتح الذي ساعد على تفكّك نظام المماليك التقليدي، وبالتالي على التحضير للإصلاحات التي قادها محمد علي.[٢١] بشكل مفارق، يمكن القول إن هذه الصدامات شلّت إرادة التحرر من الغرب! إن الوقوف ضد الهيمنة الأوروبية يؤدّي إلى الوقوع في فخ الاقتداء، بالغرب الأوروبي، ليس فقط الاقتداء به في تنظيمه للحكم والذي شكّل استيراده إلى الشرق اهمّ التجديدات في بداية القرن التاسع عشر، بل الاقتداء به كذلك في الميادين الاقتصادية والقضائية والثقافية. وتجلّت القدرة الغربية التي أصبحت مكشوفة في الميدان التجاري: لقد تبنّت الامبراطورية العثمانية، في العام ١٨٥٠، قانوناً جديداً للتجارة متشابهاً للغاية مع القانون التجاري الفرنسي؛ كما تبنّت قانوناً جزائياً جديداً (١٨٥٨) ينحو للدفاع عن أولوية المُلْكية[٢٢]. وفي الميدان التربوي، فتح الأمير الكبير مدرسة بوليتكنيك Polytechnique، في بلاد فارس؛ وعقب وفاة الخديوي إسماعيل Ismail تمّ احصاء مئة وست وثمانين مدرسة في مصر، كانت بمعظمها كالفينية، يونانية أو أرمنية[٢٣]. باختصار يمكن القول إن أوّل حركة إصلاحية كانت تقوم، ببساطة، على مقاومة الغرب بالاقتداء بالغرب: إن ممارسة التحديث كانت القيام بالتنظيم، وهو الأمر الذي شجّعه ونشّطه، كما رأينا ذلك، الأوائل من الأتراك، والمصريين والفرس، الذين أُوفِدوا إلى أوروبا لمتابعة تحصيلهم العلمي أو للقيام بمهمّات دبلوماسية. ولم يشكّل هؤلاء لدى عودتهم الجزء الإصلاحي الأهمّ

للطبقة السياسية فحسب، بل قاموا بتنظيم بنية تغريبية حقّة، عن طريق بناء مراكز للماسونيين الأحرار بخاصة، ظلّت مفاعيلها سارية حتى حكم آخر شاه: لقد دشّن كل من ميرزا صالح Mirza Sàleh ومالكوم خان Malkom Khan في بلاد فارس صيغة توحيدية أصبحتْ المكان المحتوم الذي يجمع كل النخب التي لا تمتلك مصادر تقليدية للسلطة[٢٤].

غير أن معطيات المشكلة مالت للتغيّر في نهاية القرن التاسع عشر، عندما اتّخذت سياقاتُ التبعية أشكالاً أكثر واقعية وقساوة، بلغت أوْجها بإقامة إدارة فرنسية في تونس، وإدارة بريطانية في مصر، وحضور سياسي فعّال لبريطانيا العظمى ولروسيا، في بلاد فارس. ولم يكن الرهان السياسي ينحصر في حماية الذات بتعزيز القدرات، بل قام هذه المرّة على مقاومة مخاطر الغزو. لذلك باشر الفاعلون في عملية التحديث، تحت ضغط بروز تيار تجديدَوي وإسلامَوي توحيدي، التفكيرَ بتحقيق هذه العملية بتصوّرات قومَوية، أيّ عن طريق الشروع بفصلها عن سياقها التغريبي[٢٥].

لقد اصيبت، بدورها، عملية فكّ الارتباط هذه بالإخفاق نتيجة مجموعة من المفاعيل المنحرفة؛ إذ لم تكن النخب التحديثية تملك مصادر سلطة مستقلّة كغاية تتيح لها القطيعة مع الغرب؛ بالإضافة إلى أن طبيعة نظام الحكم الخديوي للملكيات القائمة كانت تجعل الطبقة السياسية في وضعية مؤقّتة، بمعنى أن كل واحد من عملاء هذا النظام كان تحت رحمة السلطان، أو الشاه، أو الخديوي، الذين كان بمقدورهم في كل حين إقالة هؤلاء العملاء. تجاه هذا الوضع، أصبح من الشائع أن تسعى النخب السياسية، تعويضاً عن وضعيتها المتزعزعة، للحصول على دعم هذه القوّة الخارجية أو تلك: لقد كان الوزراء الفرس، أمين الدولة أو مشير الدولة المقرّبون من البريطانيين، وإخصامهم عين الدولة أو أمين السلطان المقرّبون من الروس، لا يملكون سوى هذه المصادر القادرة على حمايتهم من أخطار ناصر الدين شاه أو مظفّر الدين شاه. بكلام آخر، إن تحمّل تبعة الوظيفة التحديثية من قبل الملكية الحاكمة كان يُلهب السعي إلى الوصايات الأجنبية، ضمن سياق التبعية، كما كان يسهم في خلق سبل جديدة لتدخل القوى المسيطرة

ويحول دون فك الارتباط بين التحديث والتغريب[٢٦]. والأشدّ إيلاماً، كانت الخصومة بين القوى الأوروبية التي كانت تدفع إلى تنظيم عملية التحديث، وتوجّهها الوجهة التي كانت تلائم هذه القوّة أو تلك، حسب ما كان عمل التجهيز، تجهيز سكك الحديد أو الاتصالات البرقية (التليغرافية) والإصلاح القضائي أو المصرفي، يقع على عاتق وزير تحميه إحدى القوى أو يقع أمر تنفيذه مباشرة على عاتقها. فالدول الغربية كانت تجد إذاً من مصلحتها الحث على التحديث الاصطفائي والمراقَب: إن ممارسة الإصلاح والإنفتاح على الغرب ظلّا متلازمين.

لكن التلازم بين الظاهرتين لم يكن مطلقاً، نتيجة تعقّد الموضوعة القومَوية بخاصة. فالإنفتاح على الغرب كان يعني، في الواقع، تبنيّ فكرة الأمّة وتبنيّ الاستراتيجيات المرتبطة بهذه الأمّة. والحال أن لهذه الاستراتيجيات مفاعيل متعدّدة، إلى درجة أن هذه المفاعيل كانت تؤثّر أحياناً عكسياً على الملتزمين بالتحديث: إن الخديوي محمد علي، بعد أن باشر احتلال سوريا والقيام بعمل إصلاحي على أرضها، اضطر أن يواجه في طريقه، ردّات فعل قويّة، كانت الدول الغربية تعمل بنشاط على تشجيعها، وهي الردّات التي قادتها الأقليّة المسيحية، التي نجحت في تعبئة كل الطوائف، التي اعترض ممثّلوها، في أيار ١٨٤٠ في كنيسة مار الياس، على الوصاية المصرية كما اعترضوا على فرض الضرائب، والتجنيد[٢٧]. وبالطريقة نفسها، شكّل الأثر المباشر لبث الفكرة الغربية عن الأمّة بداية لحركة تحرر المسيحيين عن الامبراطورية العثمانية، هذه الحركة التي ظن السلطان عبدالمجيد الأوّل أنه قادر على احتوائها لمجرّد إعلانه، في العام ١٨٣٩، عن المساواة بين كل رعاياه داخل ما أصبح يعرف بالأمّة العثمانية[٢٨]. هذه المرجعية الرسمية، مرجعية الطائفة الوطنية، التي لم تكن تستند على الدين ولا على اللغة، عجّلت بتفكّك الامبراطورية بدلاً من تيسير إنطلاقة مركز جامع، لكنها اضعفت النخب التحديثية التي وجدت أنها بعيدة عن إيجاد مشروعية بديلة في هذه المرجعية، أو بالأحرى، بعيدة عن إيجاد وسيلة لتعبئة الجماهير.

زد على ذلك أن الموضوعية القومَوية شهدت نجاحاً كصيغة اعتراض على

الحداثة أكبر من النجاح الذي شهدته كأداة تحريك باتجاه الحداثة. فعمل التحديث الإقتصادي والتربوي، الذي استفاد أساساً من الخارج ومن سائر الأقليات، ولّد سلوكاً من الاحتجاج، خاصةً داخل النخب التقليدية ولدى التجار المسلمين، الذين كانوا ينظرون نظرة واحدة إلى المركز الحاكم وإلى الأجنبي ويقفون موقفاً إتهامياً واحداً من الحداثة والغرب، ويخلطون بينهما. والظاهرة كانت شديدة الوضوح في بلاد فارس عندما عقد أصحاب البازار والعلماء تحالفاً ضد ناصر الدين شاه وانكلترا للاحتجاج ضد انشاء شركة تبغ ووضعها تحت الوصاية البريطانية[٢٩]. والأمر الأشدّ بروزاً كان تعبئة الفئات نفسها، وهي الفئات التي تحالفت، في العام ١٩٠٥، في حرم مسجد شاه عبد العظيم لتوجيه التهمة إلى إدارة الجمارك الجديدة التي عهد بها إلى البلجيكي نوس Naus[٣٠]. في كلتا الحالتين، شكّل الشعور القومَوي عامل تعبئة، إنما لمناهضة السلطة وليس لدعمها، ولمحاربة الحداثة في إنجازاتها وليس للمساهمة في انتشارها وتمدّدها. فالسلطات الحاكمة، بخلطها بين التحديث والتغريب، أي لعدم وجود استراتيجية بديلة، جعلت العامل القومَوي ينقلب ضد مشاريعها الخاصة، وسرّعت عملية استرداده من قبل النخب التقليدية والدينية، وجعلت شبه مستحيل العودة المفترضة إليه في المستقبل، لتحويله إلى عامل يمكن للسلطة القائمة أن تستخدمه شرعياً. لقد عرف كل من مصدّق وبورقيبة وعبد الناصر أو قادة حزب البعث، عرفوا تجربة عدم ثبات هذا العامل ضمن ثقافة حيث فكرة الأمّة، كما رأينا ذلك سابقاً، لا تندمج فيها إلّا بصعوبة، لأنها الفكرة التي اعتبرت كونها عاملة على استبعاد البلد الذي ينادي بها خارج نطاق الجامعة الإسلامية الكبرى.

ومن جديد باتت الأوراق الرابحة التي يمكن أن تمتلكها استراتيجية التحديث معدومة. والنخب التحديثية كانت محرومة من إمكانية تعريف ذاتها بوضوح قياساً على الغرب، ومن تمايزها بالتالي عن النموذج التي كانت تستلهمه.

ولم يكن أمراً مستغرباً، في ظل هذه الظروف، أن تتموقع الأوقات الزاهرة لعملية بناء مركز سلطوي حديث في الحقبات القليلة، حقبات التقارب بين الحركات القومَوية والحركات المطالبة بتجديد النظام السياسي. فالثورة الدستورية

الفارسية (**انقلاب المشروطية**)، هي خير معبّر، من وجهة النظر هذه، إذ أذكت النار في تعبئة أصحاب البازار والعلماء ضد هيمنة الغرب السياسية الاقتصادية وضد الحكم الملكي الاستبدادي الذي كان ينوب عن الغرب في الهيمنة[٣١]. كما أتاح وضعُ الدستور موضع التنفيذ كشف المركز الحاكم واظهار فشله، وسمح بترسيخ حد أدنى من النفوذ والسلطة لصالح رجال الدين والتجار، عن طريق إرساء مؤسسات تمثيلية: بكلام آخر، لقد حلّت النخب التقليدية محلّ النظام القائم على أساس الحجّة التي تربط، وللمرّة الأولى، بين القوميّة والتحديث. غير أن ما شكّل قوّة الثورة الدستورية في بلاد فارس شكّل أيضاً ضعفها. فثورة العام ١٩٠٦ لم تكن تملك لصالحها القدرة، نتيجة عدم انتهازها الفرص المناسبة، على تعبئة الناس تعبئة مستمرة: لا تعبئة رجال الدين الذين عادوا وبسرعة ووضعوا في الصدارة همّهم في حماية مصالحهم الخاصّة وفي إعادة الأولوية **للشريعة** وتقديمها على النظام الدستوري المتطابق بشدّة مع النموذج الغربي[٣٢]؛ ولا تعبئة الجماهير حيث انكفأت القومية في صفوفها لتتخذ تعريفاً محض سلبي؛ ولا تعبئة السلطة القائمة، التي لم يكن إعداد مؤسسات تمثيلية لها يشكّل سوى مظهر ثانوي من مظاهر التحديث السياسي، وهو مظهر قليل الإستخدام. لهذه الأسباب، لم يعد لثورة ١٩٠٦، في تاريخ بلاد فارس، سوى مستقبل رمزي يُحتفل بذكراه سنويّاً، في حين أن النخب التقليدية، كما النخب الحديثة، عمدت وفي حقب متفاوتة على التقليل من أهميّة إنجازاتها[٣٣].

غير أن الثورة الكمالية قد تشكّل مثالاً آخر من القطيعة، وهي قطيعة دالّة، إنما على أسس مختلفة. هنا أيضاً وجد النظام السياسي العثماني نفسه في حالة اضطراب وقلق، ناجمة وبصورة نشطة عن حركة قومَويّة. وخلافاً للثورة الفارسية، لم تكن الفئات الاجتماعية التقليدية هي التي تقود هذه الثورة بمبادرتها. وعلى الرغم من كون هذه الثورة قد ظلّت أقلّ انتهازية، نتيجة هذا الواقع، فإنها كانت، بالمقابل تمتلك قاعدة إجتماعية قليلة التماسك: إن استراتيجية الخروج من التقليد التي قادتها النخب الكمالية تعثّرت، والنظام، الذي نجم عنها، كان لا يتمتّع إلّا بأقل دعم شعبي، ونمط الحكومة التي نتجت عنها ظلّت، في الأساس، وقفاً على

البرجوازية المدينية التي كانت قوميتها النخبوية لا تعبأ بتحديد نمط حداثوي مغاير للنمط الغربي، كما كانت تكنّ الاحترام للتقاليد[٣٤].

التدخّل في النظام الاجتماعي

إن فشل هذه الأشكال المختلفة من القطيعة مع النظام السياسي القائم يجعل دخول الحداثة على المسرح السياسي لمختلف البلدان الإسلامية أمراً صعباً؛ بل هو أمر محفوف بالمخاطر لأكثر من سبب: لقد انطوى المركز السياسي الحديث على نفسه، بعد أن أخفق في مطامحه التحديثية، وهو الذي لا يملك سوى بدائل ضعيفة داخل الأطراف الاجتماعية؛ بينما النظام التقليدي، الذي كان لم يَخْبُ، ظلّ يملك مصادر سلطوية هامّة ساهمت في استمرارية الازدواجية السياسية، التي ما زالت البلدان الإسلامية تعاني آثارها؛ وفي مواجهة هذا المنظور المزدوج، أعادت الأطراف الاجتماعية رصّ صفوفها وفق صيغ من التحالف كانت تعيق الاستراتيجيات. التي كان المركز ما يزال يعتمد عليها، أو في أقلّ تقدير كانت تقيّد هذه الاستراتيجيات. للوهلة الأولى يخيّل للمرء أن إدخال الحداثة السياسية إلى النظام الاجتماعي في البلدان الإسلامية يتقارب مع إدخال نموذج دولاني شبيه بالنموذج الذي عرفته القرون الوسطى في الغرب. هذا على الأقل المنطق الذي يُستخلص من مجموعة الإصلاحات التي حدثت داخل الامبراطورية العثمانية والتي قام بها كل من السلطان أحمد الثالث، منذ القرن الثامن عشر، مع «**عهد الزنابق**»، والسلطان سليم الثالث، مع «**النظام السديد**»، **في نهاية القرن الثامن عشر، وبخاصة مع «التنظيمات»** التي ميّزت مجمل القرن التاسع عشر[٣٥]. هذه التنظيمات بوشر بإعدادها بناءً على قرارٍ صادر عن السلطان في ٣ تشرين أوّل ١٨٣٩، والمعروف بشرعة الخلكانة، وهي الشرعة التي تستعيد العناصر التي تشكّل المنطق الدولاني: «ينبغي أن تركّز المؤسسات على نقاط ثلاث: أولاً، الضمانات التي تكفل لرعايانا الأمن الكامل على حياتهم وشرفهم وثروتهم؛ ثانياً صيغة منتظمة لإرساء أسس لجباية الضرائب؛ ثالثاً، صيغة منتظمة لتجنيد الشباب ومدّة خدمتهم»[٣٦].

الأمن الضريبة، الجيش: هذه هي الأدوات التي كانت تلاقي استحساناً في الماضي لدى المشرّعين. كما نلمح جهداً مماثلاً لبناء تدريجي لبيروقراطية عقلانية

شرعية. فمنذ العام ١٩٣٤ شرع محمد الثاني بتحديث الإدارة معتمداً التقسيم الحقيقي للوظائف الحكومية إلى قطاعات متخصّصة، كما عمد إلى فصل الشؤون الدينية، التي أُوكِل أمرها إلى شيخ الإسلام، عن الشؤون المدنية التي عهد بها إلى **الباشڤوكالا** Bàshvokalà أو إلى **ڤوكالا** Vokalà. وأكمل عبدالمجيد الأوَّل عمل سلفه، بسنّ **شرعَة الخلكانة** (١٨٣٩)، ثم اتبعها بالخط الهمايوني Khatt-ehommayyün (١٨٥٦). ضمن هذا الاتجاه، كان يطمح إلى اصلاح الإرادة الإقليمية لصالح الحكام الذين يعيّنهم بنفسه؛ كما جهد لتنفيذ سياسة مالية وضريبية وسياسة تجنيد، كما أقرّ بالمساواة في الحقوق بين رعاياه وسعى إلى حماية هذه المساواة. وكان يطمح بخاصة إلى وضع أطر لسلطة تشريعية جديدة، عهد بها في البدء إلى «مجلس إصلاح»، حيث كان السلطان يعيّن الأعضاء، غير أن هؤلاء كان بإمكانهم إعداد قوانين لا تتحدّر من **الشريعة** ولا تنجم عن **فتوى شيخ الإسلام**، حتى ولو لم يكن بامكان هذه القوانين أن تتعارض لا مع الشريعة ولا مع فتوى شيخ الإسلام. هذه المؤسسة الجديدة ساهمت في تكوينِ صاعد لنسق من القوانين العامّة والموضوعية تضمن حرية التجارة والملكية الخاصة[٣٧].

لقد نشأ لاحقاً عن هذا المجلس **ديوان العدلية**، الذي يمكن مقارنته بمحكمة العدل العليا، وهو الديوان الذي أتاح للسلطة الحاكمة أن تطمح إلى ممارسة وظيفة التمييز القضائية (١٨٥٤)، كما نشأ عنه لاحقاً **شورى الدولة** (١٨٦٨)، وهو مجلس قريب من مجلس الدولة الفرنسي؛ وكان للمجلسين بخاصة وظيفة التحضير لوضع المؤسسات الدستورية موضع التنفيذ. وقام المجلسان بهذه الوظيفة على أكمل وجه من خلال صدور التنظيمات بين العامين ١٨٧٦ - ١٨٧٧: فالدستور الذي صدر في ٢٣ كانون أوّل ١٨٧٦ أنشأ برلماناً، ووضع أسس المسؤولية الوزارية، وحريّة الصحافة، والمساواة أمام الضرائب. وترافق مع إجراءات لصالح التربية، كمجّانية التعليم الإبتدائي، وإنشاء معاهد وجامعات، كما ترافق مع تعميق التحديث التقني والإقتصادي، الذي تعزّز ببناء خطوط سكك حديدية وتمديد خطوط إتصالات سلكية[٣٨].

وقد نلاحظ الأمر نفسه في مصر، وتونس، وإلى حدّ معيّن في بلاد فارس؛ هذه

البلدان التي شدّدت على الإصلاحات في الميادين العسكرية ولم تتوصّل إلى نظام دستوري مشابه إلّا في بداية القرن العشرين(٣٩). وقد تكرّرت الظاهرة نفسها في أطراف الامبراطورية العثمانية، وبخاصة في العراق وفي سوريا حيث لم تبلغ آثار الإصلاحات ذروتها إلّا بالإنجازات التي حققها مدحت باشا **Midhat pasha**، وهي الإصلاحات التي تميّزت بمركزية قوّية، وإصلاح إداري، وسياسة أمن وتطوير البنى التحتية.

غير أن هذه الحصيلة لم تؤثر إلّا في الشكل، واقتصر أثرها في ميادين شتى على العمل الرمزي. فالعمل الإصلاحي، بعد أن احتواه الوجهاء ورجال الدين، ظلّ أساساً أسير دائرة مغلقة: إن القوى الاجتماعية استبعدت نفسها من تأدية الضرائب ومن التجنيد، أو إنّها لم تكن تلتزم بذلك إلّا تحت وقع السلطات الوسيطة(٤٠)؛ وانكفأت المساواة بين الرعايا ضمن نظام سياسي شكلي، ونتج هذا الانكفاء عن إعادة تشكيل الأمّة خارج الدوائر الرسمية للسلطة. وتحوّل العمل على الصعيد التشريعي إلى عمل وهمي: إما إنه اكتسب بعض فاعلية، كما في الميدان المدني التجاري، لكن لإدانة خصوصية نخبة تجارية قليلة العدد، أو إنه طمح إلى الشمولية، كما في الميدان المدني، لكنه هذه المرّة أصيب بالتحطّم أمام المقاومة التي واجهته بها الشريعة. أمّا بخصوص الانجاز الدستوري، الذي لم يجد شرعيّته إلّا لدى النخب التي أوجدته، فإنه لم يستمرّ في البقاء إلّا برضى إرادة الأمراء الطيّبة: لقد علّق السلطان عبدالحميد العمل بدستور العام ١٨٧٦ بعد فترة وجيزة من تسلّمه السلطة، والدستور الفارسي لم يوضع على الاطلاق موضع تطبيق.

هذه الإمكانية التي أخفقت في التمدّد إلى ما وراء المركز الحاكم، خارج المسرح السياسي الذي هو محطّ خداع، هذه الإمكانية تشكّل جوهر ما يباعد بين التحديث السياسي الذي بوشر به في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر وبناء الدولة في الغرب. لكن لا يمكن أن نعتبر هذا الإخفاق نتيجة الصدفة؛ ونأمل أن نكون قد بيّنا أنه ليس نتيجة بسيطة لتخلّف معيّن. كما لا يمكن ردّ هذا الإخفاق إلى التأخّر الاقتصادي، إذ هذا أمر قليل الإقناع إذا أخذنا في الاعتبار السياق الريفي أساساً، سياق بناء الدولة في الغرب، ولا يمكن ردّه أبداً إلى نقص في التعبئة

الإجتماعية، في حقبة لم تكن فيها الحياة المدينية أدنى مستوى من المستوى الذي شهدته القرون الوسطى في أوروبا. إنه إخفاق نجم عن نموذج من العلاقة دفع العالَم الاجتماعي الإسلامي، ليس إلى مواجهة السلطة المركزية بنمط من المقاومة المتواطئة، والتي منها اتّخذ الأسياد أو البرجوازيون في الغرب المبادرة، بل إلى مواجهتها برفض كبير، فاقم التباعد بين المسرح السياسي الجديد والنظام الاجتماعي ـ السياسي التقليدي.

والحال أن هذا التباعد يطبع بطابعه بداية النظام السياسي في مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر. والنخبة السياسية الحديثة التي تتشكّل لا تزال تجد، في التقدم التكنولوجي كما في تطوّر المجتمعات الدولية، مصادر جديدة لتوطيد سلطتها. لكن ما زالت الأطراف الاجتماعية تحافظ، بدورها، على ديناميتها السياسية وعلى قدرتها في إعادة الإنتاج، وتحافظ على نشاط من الرفض أو الاحتجاج يتغذّى من استمرار هذا المسرح السياسي الذي تعتبره خارجياً. وهذه الأطراف الاجتماعية التي ما زالت تُدين ارتباط النخبة السياسية الحديثة بالخارج، تشدّد على الطابع البنيوي لهذا الارتباط أكثر مما تشدّد على طابعه الصدفَوي، وتطرح بديلاً عنه «الأصالات» و «الهوّيات» ورفض الإستلاب[٤١].

وهكذا يتمّ إدخال التحديث السياسي في الاجتماعي ـ على أسس مختلفة عن الأسس التي كانت متوقّعة. وبدأت تدريجياً نخبة سياسية تتشكّل كانت تستمدّ هوّيتها ومصادر إنجازاتها المتعالية من أعمال التحديث السياسي في الغرب ومن مفاعيله المنحرفة التي رافقته. هذه النخبة التي برزت تدريجياً خلال القرن التاسع عشر داخل الامبراطورية العثمانية بدأت تتمايز، يوماً بعد يوم، عن الطبقة السياسية الحاكمة القديمة، حتى شكّلت طبقة سياسية مستقلّة ومختلفة. هذه الثنائية في الأنظمة السياسية يمكن تفسيرها في البدء بالأصول الاجتماعية والمحتدِية: إذا كان الشباب الاتراك ما زالوا يرتبطون بصيغة من الانتماء التقليدي وينتسبون في معظمهم إلى عائلات الأعيان، حين صدور التنظيمات الأولى، فإن الشباب في بداية القرن العشرين كانوا ينتمون إلى أرومة مختلفة، وينتمي قسم منهم إلى البرجوازية الصغيرة المدينية ويتميّز بخاصة بسجّل مدرسي وجامعي يجعله مميَّزاً بوضوح عن بقية

المجتمع[٤٢]. هذا التطوّر السوسيولوجي كان يتماشى مع إعادة تحديد مصالح الفئة الاجتماعية: هذه النخبة الجديدة، التي لا تنتسب إلى الارستقراطية العقارية والتي كانت تعارض سلطتها، كما لا تنتمي إلى الجماهير ـ لا الفلاّحية ولا المدينية ـ والتي لا تتحدث لغتها، هذه النخبة لم تكن تملك من استراتيجيات ممكنة سوى إستراتيجيات إنجاز بناء المسرح السياسي ومواصلة العمل على التحديث السياسي، وهو العمل الذي يرفدها بالهوّية. غير أن التحوّل التدريجي للنخب الحديثة إلى فئة معزولة عن مختلف الشرائح الاجتماعية ساهم أكثر في تعزيز الطابع الأجنبي لكل حياة سياسية حديثة. فما حدث مع تطوّر مجتمعات العالم الإسلامي حدث عكسه في الغرب زمن بناء الدولة: إن الملك ورجال القانون الذين أصبحوا معزولين في البدء استطاعوا شيئاً فشيئاً أن يقيموا صلات معقّدة وغنيّة مع المجتمع المدني، عن طريق تقليد الممانعين لقب شرف أو عن طريق إعطاء الأموال؛ لكن الطبقة السياسية العثمانية ابتعدت شيئاً فشيئاً عن الحداثة، كونها تتحدّر من النظام التقليدي.

ونلاحظ ظاهرة شبه مماثلة في بلاد فارس، حيث نجد استقلالية انضواء الطبقة السياسية تغذّيها ممارسة السلطة المالكة، وهي الممارسة الأشدّ إدانة التي دفعت الشاه وحاشيته إلى توزيعٍ لمناصب السلطة شبيه بتبادل «الهدايا»، وإلى استمالة الناس إلى الآفاق الاجتماعية المتنوّعة، بطريقة تعزّز استقلال الامبراطورية بالنسبة للارستقراطية. ونحن نعرف، على سبيل المثل، أن أعظم رجل سياسي من رجالات القرن التاسع عشر، ميرزا تقي خان أمير كبير Mirza Taki Khan Amir Kabir، كان ابن طاهٍ، وكان الحاجي محمد حسين خان أمير الدولة Hadji Mohammad Hosein Khan يتحدّر من عائلة من العطّارين[٤٣]. هذا الترقّي الاجتماعي، والذي ينبغي الّا نبالغ في تحميله أكثر ممّا يحمل[٤٤]، ساهم في تنشيط اللعبة السياسية وفي جعلها تحتذي بالخارج، كما ساهم، بشكل كبير، في تقييد هامش عمل النخبة السياسية التي لم يكن لديها من خيارات أخرى سوى تأمين حمايتها والحفاظ على وجودها وإعادة انتاج أفرادها بطريقة تسيطر فيها على «حكومة نخبة، منبثقة من النخبة، وعاملة من أجلها»[٤٥]، حسب صيغة تعبير غالباً ما استخدمت في حالة إيران.

هذه الاستقلالية الصاعدة للمجموعة الحاكمة أثرت بشكل متناقض على التوجّه الذي عرفته ثنائية أنظمة السياسي. من جهة، إنها عزّزت عزلة المسرح السياسي الحديث بجعلها هذه النتيجة السلبية في الظاهر، هي المنظور العقلاني الحديث الذي يتطابق مع مصلحة النخب الحديثة؛ ومن جهة أخرى، دفعت هذه النخب للاستجارة دورياً بالأعيان والوجهاء للتعويض عن الضعف الكبير لدخولها في العالم الاجتماعي. في الواقع، تمّت هذه الازدواجية حسب الموارد التي كان يملكها المركز الحاكم. غير أن ضعف هذه النخب، على امتداد القرن التاسع عشر، على الصعيد الرمزي كما على الصعيد المادّي، كان يفضي بممثّلي المركز الحاكم، وخصوصاً الحكّام منهم، لإستمالة رضى الأعيان، وبالتالي للجوء إلى خدماتهم، أو إلى أن يصبح الحكّامُ أعياناً، كما كانت الحال في بلاد فارس، حتى يستمدّوا، لصالح وظيفتهم كحكّام، الأبعاد المؤسساتية[٤٦]. وجدّد القرن العشرون جزئياً واقع الحال هذا، بفضل تعاظم الموارد المادية التي كان باستطاعة المركز الحاكم الاعتماد عليها. فالتقدم الذي أحرز في تقنيات القمع، والدور الأساسي الذي قامت به، في بلاد فارس مثلاً، إنشاء خطوط اتصالات سلكية، وإنشاء طرقات وبناء خطوط سكك حديدية، ساهمت كلّها في زيادة إمكانات عمل السلطة وفي جعل هذه الإمكانات أكثر فاعلية في مختلف قطاعات المجتمع[٤٧]. وبما أن المركز لم يكن يتمتع سوى بشرعيّة تزداد ضعفاً، وبما أن عدم تكيّف البنيات الاجتماعية مع النظام السياسي الذي تمّ بناؤه ظلّ بارزاً، وهو الأمر الذي أدّى للحفاظ على سلوكات الرفض ولإعاقة إقامة سلطات تمثيلية، فإن الإنجازات التي حقّقتها السلطة الرسمية الحاكمة لم تتمّ إلّا بطريقة سلطوية استبدادية.

فالإنجازات المتقدّمة التي حقّقها الحكم الاستبدادي حكمت بايقاعاتها بناء المسارح السياسية الحديثة في البلدان الإسلامية. واستيلاء مصطفى كمال **Mustafà Kemal** على السلطة، في تركيا، أو رضا خان **Rida Khan**، في بلاد فارس، يكشف بوضوح عن راهنية استراتيجية النخب التحديثية. في الحالة الأولى، تجلّت هذه الاستراتيجية بسنّ دستور جديد، أعطى المجلس النيابي سلطاتٍ واسعة، على حساب المجلس التنفيذي ظاهرياً؛ لكنها جعلت الحزب الجمهوري

الشعبي PRP الحزب الوحيد الرسمي وأوكلت إليه، بواسطة المجلس والرئاسة، احتكار إدارة النظام السياسي المركزي(٤٨). أمّا في حالة بلاد فارس، فإن وصول البهلوي إلى السلطة كرّس على العكس، الوضع الهامشي النهائي للمؤسسة الدستورية: في حين لعبت المجالس الأولى للبرلمان دوراً هامّاً، فإن المجالس التي أعقبتها كادت لا تعقد، ما أدّى برضا خان إلى فرض حكومته الخاصة على أحمد شاه (١٩٢١)، قبل أن يجرّه إلى التنازل (١٩٢٥). وبعد أن أصبح شاهاً، حوّل رضا خان المجلس إلى أداة سلطة، إذ كان يختار بنفسه النوّاب، كما منع الأحزاب السياسية من العمل(٤٩).

فالممارسة الاستبدادية، على الرغم من أنها لم تتوقف عن التوسّع والانتشار، أصبحت أكثر انتظاماً بإضافة أواليات موازية من التدخّل داخل المجتمع. لقد تكلّمنا على الدور الهامّ للاستنجاد بالوجهاء؛ هذا الدور القوي في القرن التاسع عشر، والذي لم يختفِ كلّياً: إن رضا شاه، الذي كان عازماً على فرض نظامه السياسي الخاصّ، لم يسعَ أبداً إلى ضرب الارستقراطية التقليدية؛ فالأراضي التي توصّل إلى مصادرتها أعادها إليهم، جزئياً، إبنه الذي التزم مجدّداً في ١٩٦٢ و ١٩٦٣، بعد أن توطّدت سلطته، بإصلاح زراعي جديد أنهك ببطء سلطته السياسية(٥٠).

في الواقع، لقد اعتمد المركز الحاكم تجريبياً طرائق متعدّدة من أجل بلوغ الأطراف. لقد كان يراعي جانب الأعيان التقليديين، بطريقة بارزة أحياناً ومستترة أحياناً أخرى، وهكذا يكون قد ساهم بتنصيبهم أسياداً محليين وجعل من علاقة الموالاة الصيغة المميّزة للوصول إلى المركز: لقد كان هذا هو الدور الذي تحمّل تبعته الآغاوات في شرق الأناضول خلال حكم مصطفى كمال.(٥١) وهذا ما جرى أيضاً عندما ساهم نظام عبدالناصر، من خلال الإصلاح الزراعي، في تولية قادة محليين جدد السلطة، إذ تخلّى لهم الحزب الوحيد عن الإدارة الإقتصادية والسياسية في القرى: هذه كانت الاجراءات التي استخدمها النظام الناصري للوصول إلى الفلاحين على حساب التخلّي الكبير عن السلطات ووضعها بين أيدي هؤلاء الوجهاء الجدد(٥٢). وهذا ما جرى أيضاً عندما أُفسِح المجال في أن يشكّل، على مستوى المدينة، قادة صغار أوكل إليهم أمر حماية الجماهير

المندمجة حديثاً في المدينة والتي ما تزال غريبة عن المسرح السياسي: هذا كان وضع الفتوّة في المدن المصرية وخصوصاً في القاهرة[٥٣]. وهذا ما جرى أخيراً، وهي حالة متطرّفة ومكلفة، عندما أفسح المجال أمام الوجهاء التقليديين في أن ينصّبوا أنفسهم فاعلين حقيقيين على المسرح السياسي الوطني، وقد استخدموا لهذه الغاية ثرواتهم الخاصّة: هذا كان مصير الزعماء اللبنانيين الذين كانوا رؤساء جماعات تقليديين، وأصبحوا رؤساء أحزاب أداروا العمليات الانتخابية لصالحهم[٥٤]. وهذا المثل الأخير يقدّم لنا الدليل على أن تراخي البنيات الاستبدادية وإدخال التعددية السياسية قد يكونان عاليي الثمن بالنسبة للمركز، لهذا كان يسارع إلى ضرب التعددية بإثارة احتدام الموالاة.

وعلى المنوال نفسه، كان المركز الحاكم يجد نفسه، في مرّات كثيرة، مضطراً للجوء إلى تدخل العلماء على المسرح السياسي، كي يكسب بهذا صيغة وصول جديدة إلى داخل المجتمع التقليدي: كان هذا هو الهمّ الثابت للأنظمة المصرية المتعاقبة التي كانت تعيّن رجالات الدين، البارزين منهم، موظّفين ذوي مخصصات، عن طريق السهر على الأزهر وحمايته، وباستخدام الشيوخ كعملاء وسطاء لدى الناس الذين دخلوا مدينة القاهرة حديثاً ويعيشون فيها[٥٥].

ينبغي ألّا تفسَّر هذه التسويات كونها مؤشّر تخلٍ عن الاستراتيجية المركزية الذاتية التي كانت النخب السياسية الحديثة تعمل بها: إن هذه التسويات والتوفيقات كانت ببساطة الثمن الذي رضي المركز بدفعه كي يتمكن من التعايش مع أطراف كان لا يتوصل إلى دمجها في مسرحه السياسي الذي يعمل على ترسيخه. ولقد كان الفاعلون التقليديون يستفيدون من ذلك مكاسب كبيرة، وبخاصة المكسب السلطوي، الذي يتجاوز موقفهم النقدي تجاه المركز الحاكم، وهو المكسب الذي كان يخوّلهم الحصول على مساعدات وإعانات، وبالتالي يخوّلهم إعادة توزيع الموارد الوافدة من الأطراف الأكثر غنى أو من الخارج.

غير أن هذه الازدواجية عرفت حدودها؛ فهي غير قابلة لمقارنتها بتقسيم العمل، ولا للتوازن الحكيم بين المركز والأطراف الذي حكم بايقاعه المنظّم أشدّ التنظيم الحياة الدولانية الغربية. فاللعبة ليست لعبةَ «والٍ وأعيان»، ولا لعبة «تكريس» جديدة

تقوم بها الدولة[٥٦]. إنه واقع قائم على قاعدة الرفض المتبادل، وهو واقع لا يتشابه حتى مع «التعايش السلمي» ما دام كل معسكر يميل إلى تدمير المعسكر الآخر؛ إنه إذاً انعكاس لعلاقة القوى، وهي علاقة منوطة بالظروف، وتعبّر في الحقيقة، عن وضعية موقّتة للمؤسسات، خصوصاً عندما ترتفع حدّة المشاركة السياسية[٥٧]. بالطبع يجري الأمر وكأن هناك عقلانيتين متناقضتين تتواجهان؛ الأولى تستلهم نظاماً عالمياً يحافظ ويسوّغ إعادة انتاج الصيغة الدولانية، والأخرى ناجمة عن دينامية داخلية تطرح باستمرار قضية العقلانية[٥٨].

هذه الازدواجية تواصل بقاءها ببذل جهد ميؤوس منه يرضى به المركز الحديث للحصول على مشروعية عقلانية شرعية، بالاستناد إلى أشكال من المشروعية أكثر قدماً وتقليدية: مشروعية عسكرية إعتمد عليها مصطفى كمال، رضا خان، أو الضباط الأحرار في مصر؛ غير أن هذه المشروعية تصبح عرضة للخطر من قبل دور المؤسسة الحاكمة، حتى في مركز المسرح السياسي الجديد؛ ومشروعية قبلية أو طائفية، وهي المشروعية التي يمكن أن تستند إليها دول شبه الجزيرة العربية، غير أنها مشروعية تتعارض مع شمولية النموذج الدولاني، ومشروعية دينية في العربية السعودية، وفي مراكش، وفي معظم الأمبراطوريات التقليدية، لكنها مشروعية قد تصطدم إلى هذه الدرجة أو تلك بطموح **العلماء** أو بالأنتلّيجنسيا الدينية الجديدة[٥٩].

من جهة أخرى، يمكن القول إن هذه الإزدواجية تستمدّ قوّتَها من إبهام منطق شمولي ومنطق إقليمي تلجأ إليه السلطة تباعاً. فالمنطق الشمولي هو الذي يوجّه خطابها، ويقود تنظيم مؤسّساتها الشكلي، ويسدّد خطاها الدستورية، ويرشدها إلى نمو بيروقراطيتها. أما المنطق الثاني فهو الذي يكشف، في الحقيقة، أبعاد عملها الملموسة: حشد الموارد وتوجيهها بالأولوية نحو حماية النخبة السياسية وإعادة انتاجها ذاتياً؛ الأشكال المختلفة لتفاعلها مع المحيط الاجتماعي، وعمليات الموالاة والتبعية المتباينة التي تحدّثنا عنها هي التعبير القاطع عنها.

فالأطراف الإجتماعية لا تقف مكتوفة الأيدي تجاه عملية التحديث والاستراتيجيات التي يعتمد عليها المركز الحاكم. لهذا نرى هذه الأطراف تعيد

رصّ صفوفها حسب توجّهات تولّد مصالح جديدة، وتحالفات جديدة، لا بل تولّد فرقاء جدد أو حركات إجتماعية جديدة. وهذا الأمر لا يساهم في مأسسة السلطة السياسية المركزية، وهو أمر بخلاف ما أمكن أن نستشفّه أثناء التطوّر السياسي الغربي.

هذا العمل لإعادة البنينة يتجلّى في البدء بانتزاع امتيازات النخبة الدينية. ولقد أظهر «عهد الزنابق» للمرّة الأولى أن **العلماء** لم يعودوا يشكّلون الفئة الوحيدة المثقّفة داخل المجتمع العثماني: هكذا فَقَدَ العلماء احتكاراً انكشف أنه كان مصدراً من مصادر السلطة، والذي كان يبوّؤهم قمّة الهرم الإجتماعي. هذا التدهور في أوضاعهم حثّهم على التحالف مع الفرقاء التقليديين الآخرين المهدّدين في أوضاعهم، وبخاصة مع الانكشاريين الذين تحالفوا معهم لوضع حدّ للتجربة الإصلاحية التي بدأها السلطان سليم الثالث. غير أن عمل انتزاع الامتيازات كبر على مدى القرن التاسع عشر، حتى طال الاحتكار الذي كان ما يزال يمسك به رجال الدين في الميدان القضائي، والتربوي وإدارة الأوقاف: إن **التنظيمات** وضعت، على الأقلّ جزئياً، القطاعات الموجودة، تحت إشراف الدولة[٦٠]، والظاهرة نفسها تلاحظ في بلاد فارس حيث تحديث الإدارة والتعليم والقضاء قد تمّ على حساب الملّا Molla. لكن المقارنة مع الامبراطورية العثمانية تظهر فروقات دالّة: لقد اعتبرت مهمّة التحديث، الأقلّ ضبطاً والأقلّ صرامة في عهد الكادجار Kadjâr، تهديداً أكثر منها انتزاع امتيازات؛ وهي مهمّة موجّهة ضد رجال الدين الأكثر تنظيماً بنيوياً من بلاد الأتراك؛ هذه التحدّيات شجعت رجال الدين أن يتألبوا ويتشكّلوا كفاعل سياسي أكثر جبروتاً وتنظيماً[٦١]. واستطاعت مهمّة انتزاع الامتيازات أن تسرّع عمليات بنْيَنة رجال الدين وتنظيم أنفسهم كفريق: إن رجال الدين، بعد أن تحرّروا من الازدواجية التي كانت ترعاها الأسرة المالكة الصفوية التي كانت تدّعي أنها من سلف مقدّس[٦٢]، استطاعوا أن ينظّموا أنفسهم في فريق مستقلّ، قائمٍ على الانتقاد وعلى اعطاء نفسه تراتبية، وهي التراتبية التي أصبحت اليوم مألوفة الحدود لدينا، لكنها ترتقي إلى القرن الأخير فقط. هذا الفريق عرف، وبخاصة في بلاد فارس، وبدرجة أقلّ في كل مكان، إمكانات عمل

غنية ومتنوّعة. وقدرة هذا الفريق تعود ـ وما زالت ـ إلى عوامل عدّة. كانت تعود، في المقام الأول، إلى امكانية التحالف أو التأثير في اتجاهات عدّة: باتجاه الوجهاء التقليديين الذين كانت مصالحهم تتقارب مع مصالح رجال الدين، كما بيّنت ذلك الإصلاحات الزراعية المختلفة والتي جرت في حقبات متباعدة؛ وباتجاه البرجوازية التجارية الصغيرة، المتعجّلة في الانحياز إلى رجال الدين أكثر من كونها مستعدّة لربط المنافسة، التي هي ضحيتها، بمهمّة الأجنبي والأقلّيات الثقافية؛ وباتجاه جماهير الفلاحين أو، بالأحرى الجماهير التي استوطنت المدينة حديثاً، وهي الجماهير التي ما زالت تسعى وراء عملاء مؤهّلين لحماية خصوصيتهم المذهبية وقادرين على محاربة مفاعيل التعبئة الاجتماعية، وعلى التعبير عن مطالبهم ونقلها أو على المساهمة في إيصالها إلى المركز[٦٣].

أما بخصوص تنوّع الاستراتيجيات الممكنة، فإنه يردّ إلى الفرص التي كانت ـ وما تزال ـ مشرعة أمام رجال الدين لمحاربة الحداثة، مع معرفة كيفية استخدام الحداثة لصالحهم. والتطابق بين الحديث والأجنبي يسمح بأن تكون النخبة الدينية وحدها قادرة على تنظيم التعبئة السياسية ضد المركز الحاكم وعلى توحيد المقاومات الاجتماعية المتنوعة؛ وهو دور لا يمكن أن يجادل فيه بجدّية لا الوجيه العقاري ولا التاجر الصغير. الأوّل من جرّاء التقدّم الحاصل في التمدّن، والثاني لأن تأثيره يكاد لا يبين. فرجال الدين، الذين تحالفوا مع الانكشاريين في القرن الثامن عشر، ومع الأعيان على مدى القرن التاسع عشر، ومع أصحاب البازار الفارسيين في مواجهة التدخّل الاقتصادي الغربي، ومع الارستقراطية الدينية المالكة للأرض عندما قام المركز الحاكم بإعادة توزيع الأرض؛ هؤلاء الرجال الذين لعبوا دوراً قائداً في القرى التركية، والمصرية والفارسية، والذين تسلّموا دور الأسياد في الأحياء الشعبية في طهران؛ هؤلاء الرجال استفادوا بكثرة ـ وبتنوّع ـ من المعارضة الموجّهة بانتظام ضد الحداثة.

مع ذلك، قد لا يكون صحيحاً حصر دائرة عمل رجال الدين بإعلاء شأن التراث وحده. قد يجوز القول إن رجال الدين استفادوا من الحداثة، على الأقلّ في مظهر من مظاهرها الأساسية والأكثر سياسية؛ وقد تحثّهم مصادرهم السلطوية على

المراهنة على المفاعيل المؤاتية لتقييد النظام الأمبراطوري المطلق وإبداله بسلطات مضادّة، أي بسلطات تمثّل الشعب، ويمكن أن يأملوا في مراقبتها. إنما ينبغي هنا التمييز بين صغار رجال الدين العثمانيين (أي الصوفتا) ـ الذين كانوا يأملون بهذا التغيير في القمّة أقلّ من أملهم بنقض المركز الحاكم والتنظيمات ـ وكبارهم (أي العلماء) الذين كانوا قادرين على الانضمام إلى الفتوّة العثمانيين للمطالبة بتقليص نظام السلاطين الاستبدادي الذي كان يحمل لهم القلق[٦٤]. والتراتبية الدينية الفارسية كانت قادرة، بالطريقة نفسها، على التحالف مع أصحاب البازار. ولم يكن الهدف وحده إعلاء شأن التراث، بل معارضة السلطات التي يتمسّك بها الشاه، وللمطالبة بسنّ دستور قد يعطيها دوراً فاعلاً وللمطالبة بإنشاء مجلس (برلمان) كانت تأمل أن تشرف عليه[٦٥]. وهكذا استطاع رجال الدين اجتذاب قسم من الانتلّيجنسيا، إلى جانبهم، وجعلوه يقتنع بأن معركتهم لا تستهدف الحداثة بشكل عام، بل تستهدف الحداثة المفسِدة نتيجة أساسها الأجنبي ونتيجة الدعم الذي تتلقّاه سلطات المركز الحاكم من الخارج.

ولقد حاولت السلطة الحاكمة على الدوام تحييد بعض رجال الدين التقليديين، كما حاولت طوراً آخر تحييد بعض رجال الدين الثوريين باستمالة **العلماء**، بخاصة في مصر، وبالسيطرة عليهم وضبطهم لتحويلهم إلى مأجورين عندها. غير أن وصاية كهذه لا تعتبر سوى واجهة ضعيفة: بقدر ما كانت هذه الوصاية تمارس بقدر ما كانت تسهم في تكوّنٍ مواز لرجال دين شبه رسميين، استعادوا شرْعيتهم وصدقيّتهم اللتين اضاعهما **العلماء** الرسميون، وخصّوا هكذا نخبة دينية جديدة بكل المهمّات التي تخلّى عنها العلماء[٦٦]. وقد لوحظت الظاهرة نفسها في إيران، وهي قد أوصلت إلى النتائج نفسها، أي إلى تعيين الشاه **للإمام جمعه**، في ظل حكم البهلويين[٦٧].

وإذا تجاوزنا عملية إعادة توزّع التحالفات هذه والتوجّهات الاستراتيجية، يمكن القول إن التحديث، بشكل عام، قد عزّز عملية التعبئة الاجتماعية، وتجلّى ذلك بخاصة في التطوّر العمراني، ما أدّى بالتالي إلى عدم ثبات البنيات الطائفية الريفية، كما أدّى إلى ازدهار طرق المواصلات ووسائل الاتصالات ونمو اقتصاد تجاري

وصناعي. فالتحديث، الذي كان المركز الحاكم يرغب به ويشجّعه، إنما ضمن نطاق لا يُخشى معه أن تنشأ نخبة منافسة، اتّسع وامتدّ ليطول الأبعاد الاجتماعية أكثر مما طال المظاهر الاقتصادية حصراً: هكذا قد تعزّز تشكّل جمهور واسع كان بإمكان المركز الحاكم أن يتوقّع منه التحرر من صلات الوصاية، الصلات التقليدية، دون أن يتسرّع في تشكيل جهاز يستمدّ من انتمائه إلى الحياة الصناعية الكفاءة والموارد التي تفوق كفاءة الأمير وموارده وكفاءة وموارد محيطه[٦٨]. لقد تبيّن لاحقاً خطأ الجزء الأوّل من هذه الحسابات ـ وهو الجزء المستوحى من النظرية التنموية، إذ كلما تسارعت وتيرة الحياة المدنية، ساهمت في تشكّل جمهور من المهاجرين الريفيين، على أطراف المدن التي تضخّمت، وهو الجمهور الذي سعى إلى تجديد تحالفاته الطوائفية القديمة. وبدلاً من أن تصبح الجماهير الوافدة حديثاً إلى طهران والقاهرة، وهي الجماهير شبه المستخدمة نتيجة سياسة التصنيع الاصطفائية، قوى دعم للسياسة الحديثة، أصبحت قطعاناً تتلاعب بها أيدي الفئات المختلفة التي ترفض الحداثة. بالإضافة إلى أن كل الأمور كانت تسهم في إبعادها عن النظام السياسي المركزي: المصاعب الماديّة والثقافية لبلوغ المركز، السهولة التي بها كانت تعيد بناء نفسها، حيّاً بعد حيّ، وشارعاً بعد شارع؛ وتعيد تنظيم تحالفاتها الطوائفية[٦٩]، وبخاصة الحرمان الذي كان على مستوى الجهود التي بذلها الأفراد للوصول، مهنياً، إلى حداثة اجتماعية ـ إقتصادية في غاية الشحّ. وهكذا شكّلت الانتليجنسيا، القليلة العدد وضحية هذه الأوهام، بالتحالف مع النخب الدينية، الفئةَ الاجتماعية الجديدة التي حلّت محلّ الوجهاء المحلّيين، كي يتكوّن منها ليس هذا البديل الذي كان المركز السياسي الحاكم يأمل به، بل شبكة جديدة من الأسياد، أو ببساطة شبكة من قادة الرأي، التي أظهرت فشل المركز الحاكم، وقلبت بالطريقة نفسها الدور التقليدي لأصحاب البازار في أوساط المدن، في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين.

وهكذا يظلّ دخول الحداثة السياسية إلى الأوساط الاجتماعية في العالم الإسلامي جزئياً وهشّاً، أو بالأحرى يظلّ تحدّياً كبيراً؛ وهو دخول يُبرز خصومه فشله، بالبرهنة على التناقضات بين اللجوء الدائم والأكيد إلى التسلّطية وادّعاء

المشاركة الشعبية التي قد تصبح في حالة قطيعة مع النظام التقليدي. تجاه هذه الاخفاقات، على كل الصعد، يدافع المركز الحاكم عن نفسه باللجوء إلى القمع الذي يصبح أشدّ فاعلية يوماً بعد يوم نتيجة التقدّم التكنولوجي. كما يردّ المركز، وكما رأينا ذلك، بتحديد أساليب الحكم والأشكال المؤسساتية المتمايزة باستمرار، مميّزاً بخاصة بين صيغ الاستمرارية، التي تؤكّد استبداديته القديمة في مشروعه التحديثي، والصيغ الثورية التي يوكِل أمرَها مباشرة إلى البيروقراطية التي تكون قد تشكّلت على المسرح السياسي الحديث.

في كلتا الحالتين تستمر صيغة الحكم الوراثي المتجدّدة في الرجحان كنتيجة منطقية للفشل المزدوج، فشل استراتيجيات الخروج والدخول التي عمّمها المركز الحاكم. فهل هي لعنة تقذِف، دون رحمة، الأنظمة خارج الغرب في التسلّطية؟ وهل هي لعنة القادة السياسيين ضمن نطاق الاختيار البسيط بين مختلف صيغ القمع؟ لكن هذا النظام من الازدواجية يعطي الأوساط الاجتماعية قدرة على الردّ وعلى الحماية قد تكون أساساً لجدّة سياسية.

الهوامش

(١) راجع لدى كازانسيجيل Kazancigil نقاش هذه الفرضية، في كتابه: «Paradigmes de la formation de L'état moderne dans la Périphérie» مصدر سابق، ص ١٤٥ وما يليها.

(٢) Lambton (A. K.), State and Government..., op. cit., p. 286.

(٣) Cf. Lambton (A. K.), Landlord and Peasant in Persia, Londres, OXford University Press, 1953; Lambton (A.K.), «Persian society under the Qâjârs, Royal Central Asian Journal, n° 48, avril 1961 p. 130 et suiv., pour la Perse; Karpat (K.), «Structural change, Historical stages of Modernization and the role of social groups in Turkish politics», in Karpat (k.), ed. Social Change and Politics in Turkey, Leiden, Brill, 1973, Pour l'Empire Ottoman; Baer (G.), A History of Landownership in Modern Egypt, Londres, 1962, pour l'Égypte.

(٤) Cf. notamment Issawi (C.), the Economic History of Iran, 1800-1914, Chicago, University of Chicgo Press, 1971; Issawi (C.), The Economic History of The Middle-East, 1800-1914, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

(٥) Cf. Hourani (A.), «Ottoman reform and the politics of notables», in Polk (W. R.), Chambers (R.), ed., Beginnings of Modernization in the middle-east, chicago, University of Chicago Press. 1968, PP. 53 et 68.

(٦) Cf. Lambton (A. K.), «Persia: The Breakdown of society», in Holt (P. M.) et al., The., Cambridge History.., op. cit., vol. IA, PP. 434- 439.

(٧) Baer (G.), op. cit., et Baer (G.), «Urbanization in Egypt 1820-1907», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., pp. 168-169.

(٨) Karpat (K.), op. cit., et Karpat (K.), «The Land regime, social structure and modernization in the ottoman empire». in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 87.

(٩) Ibid.; p. 89; cf. aussi Baer (G), Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, University Press, 1969, PP. 77-79; Marsot (A.), Egypt in the Reign of Muhammad Ali, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, PP. 159- 161.

(١٠) Hourani (A.), art. cit., p. 68.

(١١) Cf. notamment Lambton (A. K.), «Persian Society...», art. cit., P. 123 et suiv.

(١٢) Halpern (M.), The Politics of Social Change in the Middle-East and North-Africa, Princeton, Princeton University Press, 1963, P. 45 et suiv.

(١٣) Cf. notamment Siassi (A. A.), La Perse au contact de l'Occident, Paris E. Leroux, 1931; Hamzavi (A. H.), Persia and the Powers, Londres, Hutchinson, 1947; Sykes (P. M.), A History of Persia, Londres, Macmillan, 1921.

(١٤) حول تكوّن المدن الحديثة في العالم العربي، راجع ريمون Raymond في: Grandes (A) villes arabes à l'époque Ottomane, Paris, Sindbad, 1985.

(١٥) Cf. Heyd (U.), «The later Ottoman empire in Rumelia and Anatolia», in Holt (P. M.) et al., op. cit., p. 356 et suiv et Halpern (M.), op. cit., pp. 46-47.

(١٦) Chevallier (D.), «Western development and eastern crisis in the mid-19 th century Syrian conflict with the European economy», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 219.

(١٧) Harik (I. F.), Politics and change in a Traditional Society. Lebanon, 1711-1845, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 160 et suiv.

(١٨) Ibid., P. 155.

(١٩) Ibid., p. 197 et suiv.

(٢٠) Cf. Berkes (N.), op. cit., p. 97 et suiv., 144 et suiv.

(٢١) Ibid., p. 23; Afshar (M.), La Politique européenne en Perse; Téhéran, 1973, P. 37 et suiv.; Siassi (A. A.), op. cit., p. 58 et suiv.

(٢٢) Berkes (N.), op. cit., p. 160 et suiv.

(٢٣) Lambton (A. K.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 452-453; Heyworth-Dunne (J.), An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, Londres 1938, p. 406 et suiv.

(٢٤) Farman-Farmayan (H.), «The forces of modernization in XIX Th century Iran: a historical survey», in Polk (W. R.), Chambers (R.), op. cit., p. 146 et suiv.

(٢٥) Hourani (A.), Arabic Thought.., op. cit., p. 103.

(٢٦) Cf. Lambton (A. K.), art. cit.

(٢٧) Hourani (A.), op. cit., pp. 60-61.

(٢٨) Heyd (U.), art. cit., p. 365.

(٢٩) Keddie (N.), Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892, Londres, F. Cass and Co., 1966; Lambton (A. K.), «The tobacco regie: prelude to revolution», Studia islamica, n°. 22, p. 71 et suiv.

(٣٠) راجع آلغار، Algarحول وظيفة التعبئة من قبل النخب الدينية، في كتابه: Religion and State in Iran: 1785-1906, The Role of the Ulema, Berkeley, University of California Press, 1969.

(٣١) Lambton (A. k.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 466-467; Browne (E. G.), The History of the Persian Revolution, 1905-1909, Londres, A. and C. Blach, 1910.

(٣٢) Richard (Y.), «Le Radicalisme islamique du shaykh Fazhollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain», in La Pensée et les hommes, Bruxelles, 1986, pp. 60-87.

(٣٣) حول هذا المستقبل الرمزي، اساساً، راجع بيندر Binderفي: Iran: Political Development in a Changing Society, Berkeley, University Of Calirfornià Press, 1962, Chàp I. الفصل الأوّل.

(٣٤) يبيّن اوزبودون Ozbudun أنه من المغالاة أن نقصّر الدعم الذي كان يتمتع فيه النظام الكمالي الجديد على النخب البيروقراطية ـ العسكرية؛ غير أنه يبيّن أن الموظفين كانوا يشكّلون العنصر المهيمن داخل الجهاز

الذي يتبوأ مراكزه في «الجمعية الوطنية الكبرى» (٤٣٪)، وأن التجار والوجهاء في الريف والمتديّنين كانوا يشكّلون قوى المساندة؛ زد على ذلك أن المتدينين اختفوا بسرعة مذهلة من الجمعيات التي تلت. راجع أوزبودون في:

«La Nature du régime politique kémaliste», Kazancigil, Ozbudun, ed., Ataturk, Fondateur de la Turquie Moderne, Paris, Masson, 1984, P. 85-86.

والفرق واضح، من وجهة النظر هذه، مع المجلس الناجم عن الثورة الفارسية في ١٩٠٦، الذي كان يسيطر عليه رجال الدين والتجّار، والذي ظلّ رجال الدين يتمتّعون فيه بالأغلبية المطلقة من المقاعد حتى العام ١٩٢٨. راجع آكهافي Akhavi في كتابه:

Religion and Politics in Contemporary Iran, State University of New York Press, 1980 P. 59.

(٣٥) Cf Engelhardt (E.), la Turquie et le Tanzimat, ou Histoire des réformes dans l'Empire Ottoman, Cotillon, 1882.

(٣٦) Ibid., p. 257.

(٣٧) Ibid., p. 263 et suiv.

(٣٨) Heyd (U.), art. cit., p. 370 et suiv.

(٣٩) Hourani (A.), «Ottoman Reform...», art. cit., p. 54 et suiv.

(٤٠) Ibid., pp. 62-68.

(٤١) راجع كوران Kuran في: «The inpact of nationalism on the Turkish elite in the XIX th century» in Polk. Chambers مصدر سابق ص ١٠٩ وما يليها، بالنسبة للامبراطورية العثمانية وراجع أيضاً: التعبئة الدينية الصاعدة في بلاد فارس في القرن التاسع عشر، واستخدام هذه التعبئة الواسع للموضوعة القومية؛ المنتشرة في ذاك الحين: آلغار، مصدر سابق وأمير آرجوماند Arjomand في:

«The Shiite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran: 1785-1890», Archives européennes de sociologie, 1981. p. 40-78; وراجع كيدّي Keddie في: Religion مصدر سابق.

(٤٢) Shaw (S. J.), «Some aspects of the aims and achievmments of the XIX th century ottoman reformers», in Polk (W. R.), Chambers (R.), ed., op. cit., p. 36 et suiv.

(٤٣) Zonis (M.), The political Elite of Iran, Princeton, Princeton University Press, 1971, P. 123.

(٤٤) كان ينبغي على الشاه، الذي احتار بين احترام التقليد وممارسة السلطة ذات النمط الوراثي، أن يراعي جانب «العائلات القديمة».

(٤٥) Ibid., p. 133.

(٤٦) Hourani (A.), art. cit., p. 51 et suiv.

(٤٧) Lambton (A. K.) «Persia: the breakdown...», op. cit., p. 461.

(٤٨) Ozbudun (E.), art. cit., p. 92.

(٤٩) Binder (L.). op. cit.; Savory (R. M.), «Modern Persia», in Holt (P. M.) et al., op. cit p. 601 et suiv.

(٥٠) Cf. Lambton (A. K.), The Persian Land Reform, 1962-1966, Londres, Clarendon Press, 1969.

(٥١) Meeker (M.), «The Great family aghas of Turkey: a study of changing political culture», in

Antoun (R.), Harik (I. f.), ed., Rural Politics and Social Change in the Middle-East, Bloomington, Indiana University Press, 1972, p. 237 et suiv.; cf. aussi Akarli (E.), Ben Dor (G.), ed., Political Participation in Tuvkey, Istanboul, Bogacizi University Pub., 1975.

(٥٢) Harik (I. F.) The political Mobilization of Peasants, Bloomington, Indiana Universsity Press, 1974, P. 49 et suiv.

(٥٣) Cf. El- Messiri (S.), «the changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., Pattrons and Clients in Mediterranean Societies, Londres Duckworth, 1977, P. 239 et suiv.

(٥٤) Cf. Hottinger (A.). «Zuama in historical perspective», in Binder (L.), ed., Politics in Lebanon, New York, J. Wiley, 1966, pp. 85-105.

(٥٥) Ajami (F.), «in the pharaoh's shadow: religion and authority in Egypt», in Piscatori (J.), ed., op. cit., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, P. 17 et suiv.

(٥٦) Cf supra, ch. 4, note 54.

(٥٧) إننا نجد هنا المعايير التي استخدمها هانتنغتون Huntington كي يخلص إلى الاستنتاج إلى وضعية «الانحطاط السياسي»، معتمداً على العجز المؤسّسي في تصريف المشاركة السياسية؛ راجع هانتنغتون في Political Order in Changing Societies, New Haven, Yale University Press, 1968, P.32 et suiv.

(٥٨) وفقاً للفرضية الثنائية التي نرى تفصيلاً عنها لدى غيرتز Geertz في كتابه: Agricutural Involution, Berkeley, University of California Press, 1963, P. 119 et suiv.

(٥٩) Cf. infra, chap. suivant.

(٦٠) Keddie (N.), Scholars,.., op. cit., pp. 7-8.; Hourani (A.), art. cit., p. 58.

(٦١) Keddie (N.), «The roots of the ulama's power in modern Iran», in Keddie (N.), ed., Scholars..., op. cit., P. 211 et suiv.; Algar (H.), «the Oppositinal Role of the Ulama in Twentieth Century Iran», ibid., pp. 231-255.

(٦٢) Lambton (A. K.), Stste and Government..., op. cit., p. 266 et suiv.

(٦٣) Cf. infra, III[e] partie.

(٦٤) Mardin (S.), op. cit., p. 102; Heyd (U.), art. cit., p. 365.

(٦٥) Cf. Hairi (A.), Shiism and Constitutionalism in Iran, Leiden Brill, 1977.

(٦٦) Cf. Dessouki (A.), «The resurgence of islamic organization in Egypt», in Cudsi (A.), Dessouki (A.), ed., Islam and Power, op. cit., p. 108 et suiv.

(٦٧) راجع ريشار في: Le shiisme en Iran, Paris, J. Maisonneuve, 1980, P. 88 حول تنظيم الشيعية في إيران المعاصرة.

(٦٨) راجع الفرضيات التي طرحت بهذا الاتجاه، بصدد الشرق الاوسط، لدى ليرنر Lerner في: The passing of traditionnal Society, New York, Free Press, 1958.

(٦٩) راجع لدى سراط Seurat «حيّ باب التبّانة في طرابلس (لبنان): دراسة العصبية المدينية» في كتابه: Mouvements communautaires et espacces urbains au Machreq, Paris, Sindbad, 1985.

(٧٠) Cf. Eisenstadt (S.), Traditional Patrimonialism and Modern Neo-Partrimonialism, Beverley Hills, Sage Publications, 1973.



الفصل السادس

هل هناك حداثات غير الحداثات الغربية؟

إن المسرح السياسي الحديث، الذي هو مصدر توتّرات ومثار خلافات، ومولّد اضطرابات، وحامل نمط معيّن من العقلانية، لا يمكن لأي مجتمع من مجتمعات العالم الراهن الابتعاد عنه، هذا المسرح مدعو إلى أن يصبح، في العالم الإسلامي كما في العوالم الأخرى، عاملاً مألوفاً وعادياً ـ وقابلاً للإستمرار ـ من النظام الاجتماعي. حتى ولو كانت فرضية الحكم الوراثي المتجدّد التي سبق الكلام عليها، صادقة في وصفها، فإنها مع الأسف، إذا تجاوزنا قساوتها وتشاؤميتها، خطأ شائع: إنه خطأ ردّ الفروقات في إنجاز ملموس إلى إنجاز آخر، وبالتالي إنه خطأ إخفاء الخيارات التي يتّخذها والسياسات التي يتّبعها، هنا وهناك، الفاعلون السياسيون الذين لا يمكن اطلاقاً أن يكونوا متشابهين.

ودون أن نقع، كما وقع غيرنا، في تصلّب النمطيات الشكلي، يبدو أن إدارة المسرح السياسي الحديث، في حياة العالم الإسلامي الراهنة، تحيلنا إلى خيارات ثلاثة تغذّي الجدالات القائمة حالياً. الخيار الأوّل هو خيار الإستمرارية، وهو على أية حال الخيار المعرّض للخطر؛ إن الأمير المتباهي بشرعيّة تقليدية، يبذل قصارى جهده لفرض لعبة سياسية حديثة، ويتمسّك إرادياً في ممارسة هذه اللعبة ببعض الغموض بين التحديث والمحافظة. ولقد كانت هذه الصيغة هي الأولى التي تمّ اختلاقها: لقد شهدنا تطبيقها في الأمبراطورية العثمانية، كما في بلاد فارس عهد الكادجار؛ وتمّ الحفاظ عليها في المَلكيات المعاصرة، مع نجاحات غير متساوية. غير أن الخيار الثاني يتبنّى، على العكس، الإستمرارية في الحلّ: إن التحديث يتناغم مع الثورة، لذا تعتبر الأشكال التقليدية للسلطة السياسية أشكالاً غير صالحة ولا مجدية، ويتمّ استبدالها بممارسات عملانية جديدة، أمثال ممارسات البعث، والناصرية، والبورقيبية. لكن منذ فترة قصيرة، تعقّد الجدل بتدخّل طريقة ثالثة،

ترتبط بتطوّرات الراديكالية الإسلامية: إن إثارة الإستناد إلى التراث لا تتمّ على قاعدة استمرارية ممارسة السلطة، إنما من أجل الجهاد لصالح العودة إليه. فالمسرح السياسي الحديث، الذي توجَّه له الانتقادات بقسوة، وبالأحرى الذي يتمّ نقضه، يعاود البروز بشكل متجدّد، دون أن يفقد مع ذلك بريقه، ولا تناقضاته أو إندفاعاته السلطوية، كما تشهد على ذلك الممارسات المعاصرة للجمهورية الإسلامية الإيرانية: مع هذا المسرح السياسي ظهر نموذج ثالث يمكن أن يقارن بنموذج ضد ـ التحديث. ومن خلال وِظافة كل ممارسة من هذه الممارسات يمكن القول إن كل واحدة تحتوي على جهد من الجدّة، أي بكل بساطة، على جهد من التكيّف والراهنية: إن الرهان الصعب يكمن، إذا تجاوزنا ما يشبه غالباً التوفيق بين الأضداد، في بلوغ ابتكار تجريبي لنموذج حداثَوي ينتسب إلى العالم المعاصر.

التحديث المحافِظ

إن الإستمرارية غير قابلة للحياة إلّا إذا كان الأمير يتمتع برأسمال قوي من الشرعيّة. ضمن هذه الظروف، تبرز بوضوح خصوصية الانساق السياسية التي ما زالت قادرة على مزاولة هذه الاستمرارية. هذه هي حالة مراكش، حيث تتمتع المَلَكية بمصدر مزدوج نادر: القدرة المعترف بها للملك على الرموز الدينية، في حين يميل الإسلام عادة إلى إنكار كل تفويض؛ والدعوة التي خصّه بها الأعيان أنفسهم في أن يكون المركز المؤهل للتوفيق بين القبائل المتنازعة[1]. ينبغي إذاً أن نسلّم بالسلطة الزائدة التي يتمتع بها مسبقاً العاهل المغربي بالقياس إلى الخليفة العباسي نفسه، هذه الامتيازات موجودة كذلك في الممالك والإمارات في شبه الجزيرة العربية: إن غياب الوصايات الأجنبية ـ أو، على الأقل القيود الكبرى عليها ـ يعزّز صدقيّة الصيغ التقليدية للشرعية، ويجعلنا نتجنّب الخلط بين التحديث والتلاعب الأجنبي. إن هذه الوضعية قد زادت، دون شك، هامش الحركة الذي تتمتع به النخب التحديثية للإشراف على عملية تشكيل التحالفات وللتناوب، وفقاً للظروف، على سياسة دفاع عن التقليد والتراث وسياسة التحديث[2].

غير أن هذه الاستراتيجية لم تنجح مع الكادجار، في بلاد فارس، الذين وقعوا ضحايا شرعية مبالغ في خصوصيتها، مستمدّة من هويتّهم القبلية، وضحايا سياسة

تحالف اضطروا للقيام بها مع القوى الأجنبية، وهي السياسة التي قوّت لعبة المعارضة وعزّزت نفوذ رجال الدين التنافسي. كما لم تنجح هذه الاستراتيجية أيضاً في عهد سلالة بهلوي، التي أعقب حكمها حكم الكادجار، والذي ارتضى مؤسّسها، رضا خان عن طريق إنعاش المَلَكية لمصلحته، الخيارَ الصعب بالمراهنة على القدرة غير الأكيدة التي كانت تملكها السلطة التقليدية، ظناً منه أنه يستطيع أن يقود اللحمة بين الشعب إلى المسرح السياسي الحديث الذي كان يتطلّع لبنائه. لقد نجح في رهانه في المرحلة الأولى من حكمه، عندما استطاع فعلياً الاعتماد على النخب التقليدية، وبخاصة رجال الدين، لمحاربة النفوذ الأجنبي وتنفيذ سياسية ذات تطلعات وطنية[٣]. لكن هذا الرهان فَقَدَ لاحقاً كل زخمه عندما شاء رضا شاه أن يضع أسس سلطته بمواجهة المجتمع التقليدي، دون أن يكون قادراً على الاعتماد، كبديل، على جيش قويّ ولا على بيروقراطية قويّة. حينها لم تعدْ اللعبة السياسية المنفّذة تتمتع بأيّة شرعية تقليدية فحسب، بل لم تعد قادرة على الإستناد إلى أية حجّة ثورية، وهي الحجّة التي صادرتها لاحقاً حركة مصدّق. هذه الأزمة المرتدّة، أزمة شرعية الحداثة، التي أثّرت بحكم آل بهلوي، أدّت باكراً إلى احتدام المنطق الوراثي المتجدّد: إن فكرة التغيير وتطبيق هذه الفكرة، اللذين لم يستطيعا الاندماج في النظام الاجتماعي، لم يحافظا، منذ حكم رضا شاه، على قدر من التماسك إلّا بقدر ما كانا يعزّزان سلطة الامبراطور الشخصية. ولخطأ في التخيير، عاد هذا المنظور إلى البروز، في عهد إبنه، على الرغم من أن هذا الأخير قد حاول، متأخراً وبعد قنوط، الإنحراف نحو صيغة من التعبئة الشعبية، عن طريق خلق حزب وحيد، الراستاخيز Rastakhiz، في العام ١٩٧٥. غير أن الصيغة قد أخفقت، سيما وأن ممارسة السلطة، بالشكل الوراثي المتجدّد، قد يسّرت ازدهار مجتمع البلاط، والنمو الاصطناعي المفرط للبيروقراطية، وخصوصاً حيازة النخب السياسية العائدات الناتجة عن النفط أو على الأقلّ استخدامها؛ كما برزت في الوقت عينه عناصر كثيرة حالت بسرعة دون تشكّل برجوازية وطنية قادرة على المساهمة في شرعنة حياة سياسية حديثة وعلى المساعدة في جعل فكرة الحداثة شرعية. فالحياة السياسية الحديثة وفكرة الحداثة

ظلّتا ـ على الأقلّ حتى ثورة ١٩٧٩ ـ في اختلال تامّ بالقياس إلى مختلف العناصر المكوّنة للمجتمع الإيراني[٤].

إن مَثَل إيران يعطي فكرة عن مصاعب التحديث المحافِظ في العالم الإسلامي؛ ويمكن أن نبسط هذا المثل على المَلَكية الافغانية ـ يمكن أن نقارب بين أعمال أمان اللّه خان (١٩١٩ ـ ١٩٢٨) وأعمال رضا شاه ـ لكشف العثرات نفسها[٥]. إن عدم ثبات المصادر التحديثية تطبع بطابعها أيضاً المغامرة اليائسة التي قام بها السنوسيون في ليبيا ومغامرة الأئمة في اليمن. وفي كلتا الحالتين، يمكن أن نبرز عوامل متقاربة لتفسير الإخفاقات التي عانى منها هذا المجتمع أو ذاك. ويأتي في مقدّم هذه العوامل المصاعب المرتبطة بثقافة مذهبية تمدّ الأمير بهوّية قبلية خصوصية، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تتلاءم مع الطابع الشمولي للمشروع الحداثوي: إن المَلَكيات، الليبية والافغانية، وقبلها مَلَكية الكادجار في بلاد فارس، عانت كثيراً من الطبيعة القبلية التي كانت تقف حجر عثرة أمام مشروع بناء مركز حكومي. ويمكن أن نعتبر توزّع المصادر التقليدية للشرعية عاملاً آخر من عوامل التعثّر: إن الأدوار التقليدية للسيطرة، بخلاف بنية السلطة التي أُعتمدَت في المَلَكيات الغربية بعد القرون الوسطى، ما تزال تخضع لمنطق نابذ[٦]. واستمرار الثقافات المذهبية الطوائفية ليس هو الأمر الوحيد المطروح: إن مفاعيل هذا الاستمرار، التي تعزّزها التوجّهات، هي التي تميّز البناء الإسلامي للسلطة، العاصي على التراتبيّة، وعلى تشكيل شرعية سياسية وحقّ زمني دنيوي؛ وقد أصبحت هذه المفاعيل فعلية نتيجة القدرة الضعيفة للمسرح السياسي الحديث في التجاوب مع آمال ربح مختلف الفاعلين الاجتماعيين الطرفيين، الأمر الذي أدّى على كل المستويات، إلى تسهيل إعادة تشكيل المواقع التقليدية المضادة للسلطة أو شجّع على إعادة تشكيل التعبير عن الاستياءات. **فالأعيان والعلماء**، أو الأنتلّجنسيا الدينية، بالإنابة، لم يحصلوا ـ وما زالوا لا يحصلون في الكثير من الحالات ـ إلّا على نذر من المكاسب لتعاونهم مع الأمير التحديثي، بخلاف أرستقراطية البلاط والنخب المالية أو أنصار الغاليكانية في الغرب. ويعود الفارق إلى اللامساواة في الموارد التي يستخدمها الأمير، لكنه يرتبط خصوصاً بمنطق الاستبعاد الذي يحرّك

الاستراتيجيات الوراثية المتجدّدة والذي يدفع بمختلف الفاعلين الاجتماعيين إلى تنفيذ مصالحهم خارج المسرح السياسي، وبالتالي، وبالتناوب، في المواضع التقليدية أو داخل التنظيمات التي تنادي بتعلّقها بالحداثة وترفض لا شرعية المَلَكية المحافِظة: إن الدور الذي يلعبه الملّا والتقنوقراطي مصدّق يميّز ضيق هامش التحرّك في النظام البهلوي.

في مقابل هذه التواريخ المختلفة، تشكّل صورة المَلَكيات المغربية والسعودية حقيقة متوازنة أو، على الأقلّ، نوعية. فالفردية المغربية تتجلّى بالكامل من خلال نسق المخزن Makhzen، الذي يجعل المدى السياسي للأمير مقام إستئناف وتوفيق: إن اللعبة السياسية المَلَكية تصبح، نتيجة ذلك، مركز تقارب، كما تصبح، وبقوّة، مركز استبعاد(٧).

غير أن الاستثناء نسبي. فنسق المخزن لا يبلغ ذروته من الفاعلية السياسية إلّا إذا حصر وظيفته الإصلاحية واقتصر على الثبات الاجتماعي. لقد بيّن ريمي ليفو Remy Leveau، على نحو بارز، كيف كانت مَلَكية الشريف تستمر، عن طريق توطيد صلاتها مع أعيان الريف وعن طريق حماية هؤلاء من الإصلاحات الإجتماعية ـ الإقتصادية التي كانت تضعفهم(٨). فاتساع المصادر التقليدية التي كان يمتلكها السلطان تظلّ إذاً محطّ حيطة وحذر، ناجمتين عن سياسة التحديث المتّبعة.

والأخطر من هذا، أن سياسة الثبات النسبية هذه تحمل مفاعيل منحرفة: إن نسق المخزن، بتقييده عمل الإصلاح الزراعي، يدفع قسماً من الناس خارج الأرياف؛ وهكذا ينشّط الهجرة إلى المدينة والسكن فيها بشكل عشوائي، الأمر الذي يؤدي يوماً بعد يوم إلى بروز دينامية سياسية يصعب على المركز ضبطها. أضف إلى هذا، أن النظام المَلَكي، لمعالجة هذا النمو الاقتصادي الطرفي، يضّطر للجوء المطّرد إلى الممارسات الوراثية المتجدّدة الأكثر انحطاطاً فينصِّب الملك نفسه صاحب مشاريع خاصة وموزّع الأدوار والخيرات الإقتصادية بامتياز(٩)؛ ولامتصاص اليد العاملة الجديدة، يعمل باستمرار على زيادة أعداد الأجهزة البيروقراطية(١٠) وأخيراً يضطر إلى اتخاذ قرار بحصر المشاركة السياسية من أجل

استقرار نظامه[١١]، وهكذا يكون قد قضى مرحلياً على محاولات الدمقرطة. بالإضافة إلى أن هناك قدراً كبيراً من العناصر التي تحرم المسرح السياسي من امكاناته على الانفتاح أو على ضبط الامداء الاجتماعية الطرفية والتي تجعله ينزلق تدريجياً نحو وضعية برّانية قد تفقده هالته داخل العالم الإسلامي.

هل نستطيع إذاً أن نجد، مع ريمي ليفو، بعض مؤشّرات مألوفة، تثبت فشل الصيغة التحديثية المحافظة: بالطبع هناك هشاشة الوظيفة الإصلاحية، كما هناك التجدّد الدوري لتهديد الحاكم، المتوازي مع عمليات الجذب التي تمارسها الحركات الإسلامَوية على حَمَلة الشهادات الشباب العاطلين عن العمل[١٢] يبقى أن نقول إن تشكيل هذين الموقعين التقليديين من مواقع ممارسة وظيفة المعارضة هو أقلّ صعوبة هنا منه في أيّ مكان آخر: إن شرعيّة الملك الدينية، المرتبطة بسياسية تحالف مع **العلماء** واستعادة بعض التوجّهات الخاصّة بالحركات الإسلامَوية وتجييرها لمصلحتها، هذه الشرعيّة تقيّد الإمكانات المتداولة هنا وهناك، إمكانات استقلالية التقليد بالنسبة للأمير[١٣]. بالطبع هذه الممارسات تسمح بحماية الشرعية التقليدية التي يتمتّع بها المسرح السياسي، لكنها لا تساعده إطلاقاً على تحمّل تبعة التحديث: ينبغي إذاً أن نسلّم أن عملية التحديث تعود من جديد إلى المصادر ـ الهشّة والمنحطة ـ التي تقدّمها الممارسة الوراثية المتجدّدة، والتي يمكن أن نتساءل إذا كان يخشى، على المدى الطويل، أن تقضي على الشرعية التي يملكها السلطان.

لكن يبدو أن مَلَكيات وإمارات شبه الجزيرة العربية تملك وسائل أكثر فاعلية: فهي، بفضل قلّة الضغط الديمغرافي والمردود النفطي العالي، تجد نفسها بمعزل عن مفاعيل التحديث المنحرفة. يبقى أن العربية السعودية أو الإمارات العربية، مثلها مثل مراكش، ليست في وضعية ابتكار نموذج نوعي للحداثة السياسية؛ إنها تنساق إلى الحكم الوراثي المتجدّد: إنه ذو مغزى أن تسرّع مظاهرات الاحتجاج الدينية التي شهدتها مكّة بناء مسرح سياسي حديث شبيه بالمسرح الذي تجهّزت به بقية بلدان العالم الإسلامي، عن طريق التمهيد بخاصة للقضاء على نظام «دستوري» قائم فقط على الشريعة[١٤]؛ كما أن انطلاقة هذه المعارضة، حتى لدى النخب

السعودية الحديثة[١٥]، قد عجّلت في تفكّك الأساس الديني للسلطة وبالتالي إلى جعل هذه السلطة عاميّة

إن عملية التحديث المحافظة لا تملك إذاً أية صيغة فريدة لإعادة بناء النظام السياسي، وحتى أنها تنحرف نحو فقدان اتجاهها كلما قامت بوظيفة اصلاحية ـ مع التحفظ على هذا الكلام ـ وهي الوظيفة التي يخشى أن تقودها على الأقلّ، إن لم نقل يخشى أن تقضي عليها، إلى عملية تحوّل ذاتي متوافقة مع المنطق الذي كان دافيد آبتير David Apter قد قام بتحليله[١٦]. فالكثير يرتبط، في الحقيقة بمتغيّرين اثنين كان قد توصل دافيد آبتير إلى استخلاصهما: كلما توافقت السلطة التقليدية مع نظام تراتبي، أو على الأقل مع نظام مركزي مسبّق، تحميه خصوصية قبلية، كما هي الحال في مراكش، تمتّع الأمير بمصادر تتيح له فرض بناء المسرح السياسي الحديث؛ وكلما كان النظام الاجتماعي متعلقاً بالقيم الدينية، للحفاظ على أئتلافه، دون أن يكون للملك دور يذكر، ابتعد عمل التحديث عن الامداء السياسية التقليدية، وقامت بتحمّل تبعاته البيروقراطية العسكرية.

على العموم، إن الصيغة المحافظة ترسم القدرة، الضعيفة أو القويّة، للدخول في الحداثة، لتعبئة الموارد ومصادر الدعم لصالح الأدوار الناتجة عنها، لكنها لا ترسم صيغة الإدارة الجديدة المنافسة للصيغة المتّبعة والمعمول بها.

التحديث الثوري.

إن الإستيلاء المباشر على السلطة من قبل فاعلي المسرح السياسي يشكّل سيناريواً آخر يعود طابعه الثوري إلى صيغة الإنجازات التي تحقّقت أكثر مما يعود إلى طبيعة النتيجة الناجمة عنها. هذا الاستيلاء يفترض، في الواقع، الإطاحة بالنخب التقليدية التي ننكر عليها أعمالها التجديدية الناقصة، بطريقة نعطي فيها الانقلاب الذي حصل قيمة ثورية يضمنها التوجّه التقدّمي والتحديثي. والدور الرزين الذي تلعبه الجماهير في عملية الاستيلاء على السلطة تحلّ محلّه مجموعة من رموز الحداثة التي تجعلها لعبة القوى الثورية الأخرى تتجه نحو اليسار برضى: الإستناد إلى الاشتراكية، وإلى النضال ضد الامبريالية، والرجوع إلى مثال المساواة. يبقى أن وِظافة النسق السياسي الذي يُعمل به لا يعبّر عن أية قطيعة عميقة؛ ويمكن أن

تظهر لعبة التحديث أكثر صراحة كلما تحمّل تبعاتها فاعلون يجعلون منها علامة من علامات هوّيتهم المميّزة، أكان المقصود الجيش في مصر، وسوريا أو العراق[١٧]، أو التكنو قراط المدنيون، مهندسون أو بيروقراط، كما كان الحال في إيران عهد مصدّق[١٨] غير أن الممارسة الوراثية المتجدّدة تصبح أكثر وضوحاً، بعد أن تكون قد تحرّرت من وطأة الرموز التقليدية ومن واجب التنازل أمام اريستقراطية أو فرقاء اجتماعيين معتبرين المفاتيح في النظام القائم.

وليس أدلّ على ذلك من أن الشرعية لا تجارى وأن أيديولوجية المحيط تظلّ بالجوهر أدواتية. ومثل الناصرية صارخ، وهي التي تميّزت ببراغماتيتها المتطرّفة، وبغياب عقيدة ثابتة وبالطابع المتأخّر لتقعّدها حول موضوعات لم ترَ النور إلّا في ربيع العام ١٩٥٥: الصراع ضد الامبريالية، وضد الاقطاعية والاحتكارات والهيمنة الرأسمالية، والعمل من أجل العدالة الاجتماعية، والجيش القوي، والديمقراطية[١٩]... هذا المخطّط الأوّلي للبرنامج لا يشكّل سوى تطوّر خجول بالقياس إلى غياب مرجعية عقائدية كان ينبغي أن تميّز حركة الضباط الأحرار؛ هذا المخطّط الذي رأى النور بعد تردّدات وتغيّرات ظرفية، قادت عبدالناصر أحياناً للاعتماد على الإسلام التقليدي ودفعته في آب ١٩٥٤ للحجّ إلى مكّة ولتنظيم مؤتمر إسلامي في القاهرة في شهر أيلول من العام نفسه[٢٠].

إن للخيار الاشتراكي قيمةً أدواتية. إنه خيار يعود بالطبع إلى الاختيار الدبلوماسي الذي لم يكن مبرمجاً، ولكنه دفع الرئيس عبدالناصر، المجبر والمكره، إلى عقد تحالف مع الاتّحاد السوفياتي. كما نجم أيضاً عن استراتيجية تعويض عن إخفاق الجمهورية العربية المتّحدة وعن إرادة تجربة صيغة أخرى من صيغ التعبئة. غير أنه خيار قد نجم خصوصاً عن وضع نموذج سياسي وراثي متجدّد موضع التطبيق بشكل شبه تافه: إن الاشتراكية كانت تؤمّن للطبقة السياسية المزيد من الرقابة على المجتمع، الذي كان يحرمه منه غياب الشرعية التقليدية؛ كما كانت تسمح لها (للطبقة السياسية) باحتواء، وبالأحرى بإعاقة تشكل نخبة اقتصادية مستقلة قادرة على أن تنازعها السلطة. من خلال هذه الزاوية من النظر ينبغي أن نفهم وضع خطط للتنفيذ في العام ١٩٥٧؛ ووضع سياسة مراقبة معزّزة على الصناعة، السنة

التي تلت؛ وتأميم المصارف في ١٩٦٠؛ وتشكيل مَلَكيات الدولة، خاصة خلال العام ١٩٦١، الذي ساهم كثيراً في القضاء على النخبة الاقتصادية المصرية[٢١]. وعلى الصعيد العقاري، دفعت الاشتراكية، وفق المنطق نفسه، باتجاه اصلاح زراعي محدود، كان كافياً لحرمان النخبة العقارية القديمة من مواردها؛ ولتوطيد السلطة الناصرية في الأرياف، باستمالة الأنصار من صغار الفلاحين وصغار المالكين[٢٢]. على أيّة حال، لقد بان الطابع المشوّش للأيديولوجية المتّبعة من خلال الخطابات التي كانت تطلق والكتابات التي كان ينشرها الاتحاد الاشتراكي العربي، الحزب الوحيد الذي أنشأه عبدالناصر، والذي انكبَّ، بين الأعوام ١٩٦٢ و ١٩٦٨، على التسلّح بمضمون عقيدة: إن اطروحات صراع الطبقات، و «مجتمع دون طبقة» وديكتاتورية البروليتاريا تمّ التخلي عنها واستبدالها بنظرية «صراع طبقات محدود»، حتى نكاد لا نعرف نطاق هذا الصراع[٢٣].

إن الاشتراكية الناصرية تعتبر بخاصة صيغة لتنظيم المسرح السياسي الرسمي، صيغة لإدارة السلطة السياسية من قبل النخبة التي تنتجها. والدليل على ذلك الوفرة من الموارد والحماية التي نعمت بها البيروقراطية تدريجياً، كما تشهد على ذلك السياسة الاقتصادية المتّبعة، وكما يؤكّد ذلك القرار الذي اتّخذه عبدالناصر بتوفير مركز في بيروقراطية الدولة لكل الأشخاص الحائزين على شهادات إجازة في التعليم العالي. فالزيادة البيروقراطية التي نجمت عن ذلك كان لها بالطبع آثارها السلبية، على الحياة الاقتصادية كما على الفاعلية الإدارية؛ لقد شكّلت وسيلة مجرّبة لتحييد أخطار تشكّل نخبة مناوئة. كما أدّت التأميمات المتعاقبة إلى تكوّن عدد كبير من الهيئات الرسمية وما يقارب أربعماية مشروع عامّ، كان قد وضعها تحت وصاية ثلاث عشرة وزارة، مرسوم صدر في كانون أول ١٩٦١. وإذا ما أضفنا إلى هذه المعطيات القوانين الاجتماعية الصادرة في ربيع ١٩٦١، وهي القوانين التي أضعفت بشكل كبير البرجوازية الاقتصادية، يمكن أن نستنتج أن مجموعة الممارسات العملية الناصرية كان لها مفعول استبدال هذه البرجوازية ب «برجوازية دولة» صغيرة تستمدّ قوّتها من المواقع التي تشغلها على المسرح السياسي[٢٤].

لكن هنا أيضاً، ينبغي أن نحترس في التأويلات، خلافاً لظاهرة شائعة في الغرب، فالنخبة التي تنطلق في الشرق الإسلامي، ليست ناتج دولة تدين لها هذه النخبة بالأساسي من مواردها. إنها نخبة تسبق كثيراً قيام الإدارات العامّة، غير أنها تسهم لاحقاً في تناميها الفائق الحدّ، بشكل يتيح لها حماية نفسها والتزوّد بأدوات إضافية. وتطوّر النظام المصري منذ الحرب الأخيرة هو تطوّر لافت، من وجهة النظر هذه. والإطاحة بالملك فاروق، في ١٩٥٢، لم يكن من فعل الدولة المصرية، ولا من فعل قسم من أقسامها، ولا حتى من فعل البيروقراطية العسكرية، بل من فعل فريق من الضبّاط الأحرار، تربط فيما بينهم صلات قربى عائلية. وإجبار نجيب على التخلّي عن السلطة بعد سنتين من تولّيه لها، وهو الذي كان ينادي بعودة العسكر إلى ثكناته ويطالب بالحياة البرلمانية، يعبّر بوضوح عن التوجّه المخصوص لفريق الضباط في السلطة وعن همّه في إعادة انتاج ذاته. هذه المميّزة المزدوجة تأكّدت أكثر فأكثر على مدى سنوات لصالح نظام رئاسي وشخصي: إنها تتجلّى في استمرار نخبة عسكرية صغيرة، حول شخص الرئيس، وهي نخبة احتكرت وظائف الهيمنة وظلّ الناس المدنيّون أداة هذه الهيمنة[٢٥].

هذه القاعدة الأساس المخصوصة لا تقتصر فقط على مصر وحدها؛ إننا نصادفها في جملة الأنظمة التي ترفع التحديث الثوري كتعبير عن هذه العزلة التي تضرب المسرح السياسي الحديث[٢٦]... وهذه الظاهرة أشدّ وضوحاً في العراق، حيث تربط أفراد إدارة حزب البعث، الحزب الوحيد الموجود في السلطة منذ ١٩٦٨، صلات شخصية وعائلية، وبالتالي تتطابق مع منطق مذهبي في توزيع مناصب السلطة وفي ممارستها.

فمنذ بداية ١٩٥٠، كان حزب البعث قد انتظم بإدارة فؤاد الركابي وفئة صغيرة من الشيعة تطّوعوا بأكثريتهم من داخل عائلته أو من زملائه في الدراسة؛ والفئة التي وصلت إلى السلطة في ١٩٦٨ وتحلّقت حول حسن البكر وصدام حسين كانت سنّية، إنما تنتمي حصراً إلى مدينة تكريت[٢٧]. هذا الانتقال من إدارة شيعية إلى إدارة سنّية يكشف مرونة برنامج حزب البعث، كما يكشف السلاسة الكبرى للإطروحات التي يكرّسها «للإشتراكية العربية» أو «الوحدة العربية»، مثله مثل

الناصرية: ففي إعلانه عن نظامه الجديد، في أيلول ١٩٦٨، لم يكن بالطبع لتحديد الإسلام «دين الدولة»، وتحديد الاشتراكية أساساً للاقتصاد، لم يكن لهما حدّة القرار نفسها في جعل مجلس القيادة الثوري السلطة التنفيذية العليا[٢٨]. ويوماً بعد يوم تغلغلت هذ السلطة التنفيذية في المؤسسات العسكرية والحكومية، حتى التوحّد الكامل بين الدولة والحزب، في أيلول ١٩٧٧.

هذا التوريث للمسرح السياسي جعل التغلغل في الأطراف أشدّ سهولة. والورقة الرابحة في التحديث الثوري هي بالتأكيد في قدرته على اللجوء إلى الاصلاح الزراعي دون خشية من فقدان أحد عوامل الدعم الطبيعية، كما كانت حال المَلَكية المحافِظة. غير أن المثل المصري يبيّن الحرص الذي كان يتّخذه الفاعلون السياسيون: الإصلاح الأوّل تمّ بسرعة، منذ أيلول ١٩٥٢، لكنه اقتصر على تحديد حقّ المَلَكية بما يزيد قليلاً على ثمانين هكتاراً، وهو تحديد يطول أساساً كبار المالكين للأرض؛ والإصلاح الثاني جرى في ١٩٦١، وهو الإصلاح الذي حصر المَلَكية بما يزيد قليلاً على أربعين هكتاراً، ما أتاح للنظام كسب دعم صغار الفلاحين المالكين، وانتهى بتحييد المنافسة التي كان يمثّلها كبار المالكين العقاريين[٢٩]. لكن هذه النتيجة المزدوجة، انبنت على قواعد هشّة. فإذا كان الإصلاح العقاري قد استطاع فعلياً ضرب بنى السلطة الطرفية، فإنه لم يسهم إلّا قليلاً بربط المسرح السياسي الحديث بالأوساط الاجتماعية الريفية. وإقامة فروع محلّية للاتحاد الاشتراكي العربي، داخل هذه الأرياف، تجلّى بسرعة باستقلالية قوّية للسلطات الطرفية وبتشكّل شبكة من القادة المحليين، كانوا يفرضون أنفسهم على المركز، باللجوء إلى ممارسات أتباع وأنصار[٣٠]. وبكلام أكثر دقّة، لقد بيّنت بعض الدراسات التي أجريت حول السلوك السياسي للفلاحين المصريين أن هؤلاء الزعماء المحليين قد اضطلعوا، إلى جانب أئمة الدين، بدور الإدارة الذي كان يضطلع به الأعيان المحلّيون التقليديون. لكن هذا الدور يعتبر دوراً أدواتياً بالكامل، فالقائد المسؤول للفرع المحلّي في الاتحاد الاشتراكي العربي كان يفرض نفسه كرب عمل أكثر مما يفرض نفسه كممثّل لتيار سياسي. والدراسات الميدانية التي أجريت بيّنت أن «الاشتراكية العربية»، التي لم يكن ينظر إليها على أنها تعمل على

إزالة الفروقات الطبقية، تمّ قبولها على أنها صيغة عملانية، على أنها مرادف «للوحدة»، و «التعاون» أو «المساواة»[٣١].

زد على ذلك أن هذه المستويات المحلّية لم تكن تملك أيّة امكانية شرعية أو فعلية للتأثير على خيار القادة الوطنيين؛ لهذا جاءت تبعية الأطراف، المرتبطة بفشل تعبئة ايديولوجية حقّة، لتزيد الاختلال في المسرح السياسي بالمقارنة مع الأمداء الاجتماعية[٣٢]؛ أدّت إلى افقار الشرعية وموارد السلطة التي كانت الشرعية تتطلّع إليها ولم تترك أمام الطبقة السياسية سوى خيارين لا ينفي أحدهما الآخر: اللجوء إلى صيغة السلطة الكاريسماتية وتعميم الممارسات الوراثية والخصوصية.

هذه الاستعادة لتقليد الرئيس، والزعيم المغربي[٣٣]، لا تعتبر فقط تغطية للممارسات الوراثية المتجدّدة؛ بل هي تغطّي، إلى هذا الحدّ أو ذاك، المصاعب الاقتصادية التي تنجم عن هذه الممارسات، كما تغطّي المعوقات أمام عملية التحديث: إن الاقتصاد الاشتراكي الناصري، الذي اعتبر لفترة حلاً بديلاً، تكشّف بسرعة عن أنه متعثّر الأداء، نتيجة التكاليف التي تمثلها، في قسم منها، وظائفه السياسية البديلة. بدورها لم يكن بالإمكان إدارة الأزمة الاقتصادية التي نجمت عن ذلك في السنوات ١٩٦٦ و ١٩٦٧ إلّا بناءً على صيغة المزايدات السياسية، كما يشهد على ذلك تضخيم الشخصية الموجودة في السلطة، وكما تؤكد ذلك جهود التجييش حول الحزب الواحد ورئيسه، والتملّص من المسؤولية في حرب الأيام الستة. ففي كل مرحلة من مراحل هذه الحلقة المفرغة، كان الناس يعانون من المفاعيل السلبية للضغوط الناتجة عن المسرح السياسي الحديث الذي كان في طور البناء، وهي ضغوط كان يتمّ دائماً تحميلها للإدارة الوراثية المتجدّدة. فالناصرية، كونها نموذجاً تحديثياً كانت وكأنها أفرغت من محتواها ومن مضمونها التجديدي، عندما تبنّت الضرورات الاستراتيجية والنمط الخطابي الملازمة لحياة سياسية كان ينبغي، كي تستمرّ وتصون نفسها، أن تبالغ باستمرار في تقدير نفسها، وفق طرائق كانت ضارّة بها.

ضد التحديث

إن أزمة الشرعيّة التي طالت التحديث الثوري، إلى درجة إسقاطه بالأمتثالية في

المحاكاة الصرفة والبسيطة للنماذج الغربية، هذه الأزمة ساهمت في بروز شرعيّات بديلة. فالعلماء والأنتلّيجنسيا الإسلامية استفادوا كثيراً من تهميش المركز السياسي للمرجعيات الدينية، كي يجعلوا من هذه المرجعيات مصدراً ضد الشرعيّة الحاكمة ومصدر تعبئة جماهيرية. والأساسي من الممارسات التي نجمت عن ذلك يقوم على المعارضة أكثر مما يقوم على ممارسة الهيمنة وتحديد نموذج بديل عن التحديث. أضف إلى هذا أن المعارضة التي برزت على هذه الأسس كانت تستمدّ، في الغالب، حجّتها من مفاعيل التحديث السلبية كي تقف ضده وتدينه، وبالاضافة إلى أن الفرضية التجديدية لإعادة اكتشاف مبادىء مكوِّنة لتحديث مميّز نوعياً، في الإسلام، قد تمّ التخلّي عنها لصالح حجّة أشدّ قسوة، حجة التواطؤ المذنب بين الحديث والغربي، أو عجز الغرب عن تحقيق ازدهار الحداثة في كل مكان[٣٤]. لقد تعزّز هذا الاتجاه منذ ردح من الزمن من قبل المعارضة الإسلاموية التي باتت تهدّد الأنظمة الأكثر محافظة[٣٥].

غير أن المعارضة الإسلامَوية لا تستطيع أن تقتصر على إنجاز وظيفة المعارضة الصرفة. أوّلاً لأن طبيعة المعارضة هي طبيعة ملتبسة، كما أنها تغتذي من عمليات الحرمان والتوقعات تجاه المجتمع الصناعي الحديث. وثانياً لأن المعارضة التي تستوحي الإسلام لا تستطيع، في تبنّيها أيديولوجية تشاؤها شمولية، أن تؤلف خطاباً حول السلطة وطريقة ممارستها. فالمرجعيات ما تزال هزيلة ومتناقضة: وكما رأينا ذلك، إن خطاب الإسلام حول المدينة يتركّز على الضروري أكثر مما يتركّز على المرغوب فيه. ينبغي أن نسلّم، مهما كانت الاستثناءات، ومهما كانت الجهود المبذولة للتجريد المذهبي التي قام بها الاخوان المسلمون وأولئك الذين يندرجون ضمن حركتهم بأن ممارسة السلطة عندما تؤول إلى الحركات الاسلاموية تصبح عامية شعبوية، وبالأحرى تصبح تغطية بسيطة للنموذج الوراثي، الذي ما زال حتى اليوم يعتبر نموذجاً مذموماً.

يبدو أن الثورة الإيرانية قد تمّت عند انطلاقتها على حساب كل الحداثات: ضد المجتمع الصناعي ومع العودة إلى الحياة الريفية الجماعية المشتركة، ضد البيروقراطية والوزارات التي ينبغي القضاء عليها، ضد الدولة المستوردة ومع مصادرة

السلطة السياسية ومع الاستبدادية. والحال ينبغي أن نعترف بأن أيّ دور من الأدوار الاجتماعية الاقتصادية الناجمة عن الحداثة لم يتزعزع جدّياً وبأن الحائزين على المعرفة التقنية (وخاصة المهندسين والأطباء) يتمتّعون ضمن التنضيد الاجتماعي الحالي بمعاملة خاصّة ومداخيل محمية. أمّا البيروقراطية فقد شهدت أسوأ عمليات التطهير والترقية التي تميّز كل ثورة؛ وبدلاً من أن نشهد سقوط نفوذها وتراجع أهميّتها، تضاعف في الغالب دورها ونفوذها، بإنشاء عدد كبير من المؤسسات الجديدة («مؤسسات» «للمحرومين» و «الشهداء») خلقت أدواراً جديدة، جاءت تغطي مراتب النخبة الإدارية والوراثية المتجدّدة(٣٦).

وتستدعي صيغة ممارسة السلطة السياسية في الجمهورية الإسلامية نمط التفسير نفسه. بالطبع إن الجدل احتدم وما زال. لقد دافع بعض العقلانيين، أمثال شريعتي (المتوفى في ١٩٧٧) أو بعض أصحاب المقامات الدينيين أمثال آية اللّه طالقاني، الذي غاب حالياً هو أيضاً. دافعوا عن تسلم الطائفة بكاملها للسلطة السياسية، إذ الطائفة هي الشرعيّة الوحيدة للتعبير عن مشيئة اللّه، خارج وجود «الإمام المنتظر». ولقد أثار عدد من أنصارهم اطروحتهم أثناء انشاء الجمهورية الإسلامية. وأدّت هذه الرؤية إلى منطق «المجالس» التي كانت تبدو توجهاتها بعيدة كل البعد عن النماذج المعروفة والتي قد تظهر وكأنها بديل عن صيغ التحديث التي اتّبعت في السابق(٣٧).

لكن النموذج المحفوظ ظلّ هو النموذج القابل للتقيّد به، إذ آية اللّه الخميني وقف وراء الحجّة الكلاسيكية، حجّة الضرورة لإدانة توزّع الأدوار السياسية، باسم الخطر من الفتنة. على الصعيد النظري، يندرج نموذج ولاية الفقيه ضمن قائمة معروفة: ممارسة وظيفة حكومية من قبل الفقيه، أيّ الانسان الذي يعرف الشريعة، أيّ الانسان الذي كان يسعى رجال الإصلاح والتجديد إلى اعطائه دوراً سياسياً كي يؤمّنوا توافق المدينة الحديثة مع مبادىء الإسلام(٣٨).

غير أن وضع هذا النموذج موضع التطبيق أبان ضعفه: إن الدستور الصادر في كانون أوّل ١٩٧٩ يجعل من الفقيه ضابط «الإمام المنتظر»، وفي الحقيقة السيّد الفعلي للمسرح السياسي. ولأنه الرئيس الأعلى للقوات المسلّحة، وصاحب الحقّ في العفو، فهو الذي يصدّق على تعيين رئيس الجمهورية، كما يستطيع عزله. وكونه

يعيّن السلطات القضائية في البلد، فإنه يملك السيادة على العدالة؛ وبتسميته رجال «مجلس الحراسة» الذي يشرف على ممارسة الوظيفة التشريعية فإنه يؤمّن ـ مباشرة أو مداورة ـ وصاية على البرلمان ويحرمه كل استقلالية فعلية[٣٩]. إننا نشهد في الحقيقة تبسيطاً عن طريق التقليصات المتتالية في الصلاحيات؛ إن النظام السياسي الشرعيّ موجود في اللّه ويتضّح من خلال الأئمة الاثني عشر، وفي غياب هؤلاء الأئمة يصدر عن الفقهاء الذين يعرفون؛ ولأنه يخشى أن يكون هذا التوزّع النسبي للأدوار مصدر عماء، لهذا تقتضي الضرورة وضع السلطة في يديّ «قائد» واحد[٤٠].

ينبغي أن نسلّم أن هذه الانزلاقات لا تمت بصلة للإجماع العقائدي، بل تنتج عن استراتيجية آية اللّه الخميني والمحيطين به في الاستيلاء على السلطة وخارج اطار المعارضة الموروثة عن رسالة آية اللّه طالقاني أو علي شريعتي، هناك قسم من النخب الدينية الإيرانية ـ أهل الحجّة «الحجّاتية» ـ ما زالوا ينادون، وفقاً لأحد التقاليد المهيمنة في الإسلام، بأن السلطة السياسية موجودة في اللّه وفي «الإمام المنتظر»، وبالتالي لا يمكن تفويضها لفقيه معيّن. إن أنصار هذا التيار يجاهرون، باسم هذه الرؤية، بريبتهم بخصوص ممارسات مصادرة المسرح السياسي التي قام بها الخميني. ونجد نمط النقد نفسه لدى العديد من الحركات التي ترتبط بالراديكالية الإسلامية، أمثال المجاهدين في إيران أو التيار الذي ينتسب إلى جواد مغنيه (المتوفى في ١٩٧٩) في لبنان، هذه الحركات التي ساندت في البدء الثورة الإسلامية، ثم عادت لتحارب نموذج السلطة السياسية الذي نجم عنها والتي تعتبر أن هذا النموذج هو تحريف للمثال الإسلامي[٤١].

إن أشكال هذه المجادلات وتطوّرها لها دلالاتها. لأنها أوّلاً تبعث التعارض القديم بين النزاهة والضرورة. إن هذه المجادلات تجرّد أنصار النزاهة من كل منظور واضح وقابل مباشرة للتطبيق في الوصول إلى السلطة وفي ممارستها. وهكذا تلقي، بالضرورة، بالمجاهدين الأكثر نشأة والأكثر تحرّكاً على الصعيد السياسي في المعسكر الآخر، وتحرّرهم من كل التزام في التآلف مع نماذج مذهبية معروفة وتتيح لهم حرّية فرض النظام السياسي، باللجوء إلى حجّة الضرورة، الذي يتوافق أكثر مع مصالحهم. من جهة أخرى، من الملاحظ أن المفهوم الشعبي لولاية

الفقيه، الذي استفاد من كل هذه الأوراق، قد مارس نوعاً من الوظيفة الجابذة داخل العالم الإسلامي الإيراني، ولم يتلكأ أبداً تيار الحجاتية الذي كان معادياً في الانضمام إلى حزب الجمهورية الإسلامية، حتى تسنّى له أن يقدّم، وخصوصاً في الأطراف الريفية، كل البنية التحتية الإدارية، التي لم يستفد منها حتى حينه المقرّبون من الخميني(٤٢). إن تحلّق رجال الدين الإيرانيين حول «قائدهم» يعود إلى الظروف السياسية أكثر مما يعود إلى الولاءات الدينية، يعود إلى الجذب الذي تمثّله إدارة المسرح السياسي كما كان موجوداً أكثر مما يعود إلى إرادة خلق مدينة مثالية أو مدينة النبي.

إن النظام السياسي، الذي أعيد بناؤه على هذه الأسس، لم يهتزّ في العمق واستعاد معظم السمات التي تميّز الممارسة الوراثية المتجدّدة. ومع ولاية الفقيه، تسير كل الأمور باتجاه إعادة انتاج المظاهر الأساسية لهذه الممارسة: هيمنة مشخصنة وتبعية الطبقة السياسية والإدارة لشخص «القائد»؛ ممارسة القائد وبطانته احتكار التمثيل وصيغ التواصل بين المركز والأطراف؛ الإشراف على تحصيل الثروات ومختلف موارد السلطة، وهو إشراف يتعزّز بالوصاية على النظام الاجتماعي ويتجسّد بمشاريع إعادة توزيع الثروات المرتبطة بحماية المستضعفين وبالجهاد ضد المستكبرين (الذين همّ، واقعياً، المالكون).

إن تقلّبات السياسة الإقتصادية التي اتّبعها النظام الإيراني الجديد هي، من وجهة النظر هذه، معبّرة. فحركة التأميم التي قام بها النظام، في الفترات الأولى، تلبية لمبادرة الأشخاص الأكثر راديكالية، وخصوصاً أمام الفراغ الذي أحدثه رحيل النخب القديمة أو أحدثه إضعافها، كانت شديدة الوقع كي تمنح القادة الجدد وصاية قويّة على الموارد الاقتصادية التي كان النظام القديم يشرف عليها مباشرة أو مداورة. لقد تمّ احتواء هذه الحركة احتواءً كافياً كي لا تنزلق باتجاه الحدود الكلاسيكية للمجتمع الصناعي الحديث ذي التوجّه الغربي: لقد استخدم «مجلس الحراسة» حقّ النقض لتعطيل مشروع تأميم التجارة الخارجية تأميماً كاملاً، في ١٩٨٢، ولتعطيل «قانون رضا أصفهاني» الذي ينال من المَلَكية العقارية الخاصّة، في كانون ثاني ١٩٨٣؛ والمراسيم التي أصدرها الخميني في كانون الأوّل

١٩٨٢، كانت تشجّع الاستثمار والنمو الاقتصادي الذي تشرف عليه السلطة السياسية، مسجلاً بروز طبقة تكنوقراطية جديدة، حتى داخل حزب الجمهورية الإسلامية[٤٣].

إن كل هذه التوجّهات، البعيدة عن زعزعة المسرح السياسي الوراثي المتجدّد، كانت تنحو إلى توطيد دعائم هذا المسرح في تشكلّه وفي وظائفه الكلاسيكية. والفائدة التي جنتها من ذلك النخبة الموجودة في السلطة هي أن كل منظور لتجديد الممارسات السياسية ولتجديد الحكومة يذهب هباءً وأن هذا النمط من النظام يُدخل مجدداً صيغة من السلوك تجاه الحداثة تخفي الإلتباسات السابقة نفسها؛ بالدرجة الأولى، إلتباسات نسق يرتضي الأدوار الاجتماعية الأساسية للمجتمع الصناعي ويستعيد المسرح السياسي الذي ينجم عنه، دون أن يحدث فيه انقلاباً. وبالدرجة الثانية، إلتباسات ممارسة تختزل الحداثة وتقلّصها إلى أداة تهدف إلى حماية سلطة النخب، إلى درجة تنكبّ فيها هذه النخب في الإشراف الكبير على التحديث الإقتصادي، حتى لا يطول هذا التحديث النظام السياسي القائم وحتى يصبح متعذّراً على الفاعلين الدينيين وجوب الاختيار بوضوح بين نقد الحداثة أو إعلاء شأنها.

على العموم، يمكن القول إنه من الصعب الكلام على ابتداع نموذج سياسي جديد. بالطبع ينبغي هنا أن نعلّق أهميّة على نوعية صيغ وِظافة هذا النظام أو ذاك: إن الضرورة اليومية تصنع القانون؛ والوجه العام للتحديث المحافظ، والتحديث الثوري، أو الوجه المضاد للتحديث يتحدّى كل النماذج المعروفة، ويتخذ أشكالاً جديدة لا تكرّر اطلاقاً تاريخ بناء الدولة في الغرب.

بالمقابل، إن منطق الضرورة اليومية هذا يفقر يوماً بعد يوم القوى التجديدية الكامنة في هذا النظام أو ذاك، المدفوعة خصوصاً بحاجاتها للاستمرار. فالتحديث المحافِظ لا يقوم كصيغة حكم إلّا إذا صان، باستمرار وبقوّة، النظام الاجتماعي القائم، وإلّا إذا ضاعف تنازلاته وأغدق الامتيازات الوراثية للفاعلين السياسيين؛ والتحديث الثوري لا يستمرّ في البقاء، بعد أن أخفق بانتظام في إعادة بناء صيغ الشرعية وفي تعبئة الجماهير، إلّا إذا اعتمد بانفتاح ويوماً بعد يوم، على

الايديولوجيات التي يعتبرها مرجعيات، كي لا يبقى ضمن أطر الدفاع عن فاعلي المسرح السياسي الحديث. أما فيما يتعلّق بالتيار المضادّ للتحديث، فإنه يتّجه للتخلّي عن مشروعه التجديدي كي يتدارك ببساطة ضرورة إعادة إنتاج مواقع السلطة، وهو ما يجعله لا يحقق هوّيته إلّا في المدى الرمزي الوحيد، التشديد على اللباس أو على الأخلاق.

إن تشويه كل هذه الصيغ وتعميمها يكشفان في نهاية المطاف قدرة ديناميات إعادة التنظيم السياسية التي تلعب لصالح النموذج الغربي، حتى ضمن سياقات مذهبية كانت لا تحبّذ مسبقاً هذا النموذج، على غرار إيران الخميني، كما أنهما يبيّنان عجز هذا النموذج عن التكيّف مع التحدّيات المتغيّرة التي يواجهها. غير أن هذه الحصيلة من النجاحات والإخفاقات لا تتناقض إلّا في الظاهر: إن المسرح السياسي الحديث يفرض نفسه في العالم الإسلامي بكل بساطته السافرة ـ بممارساته الوراثية المتجدّدة الشفّافة ـ بتأثير شبكات التبعية والتحوّلات الثقافية، وعن طريق ضرورة التصرّف بسرعة، وبالتالي عن طريق النسخ والتبسيط، وإنما خصوصاً تحت ضغط النخبة السياسية التي ينتجها والتي تعي أنها تدين بسلطتها وموقعها لاستمرار الممارسات والأدوار المصطنعة.

هنا يتموضع جوهر الفشل والعلّة الأولى لخطأ التجديد. فالنظام السياسي الذي ينبني في العالم الإسلامي يعاني، كونه لا يملك، لانعدام الشرعية ولعدم ظهور فاعلية في الممارسات، أصواتاً متنوّعة تنادي بقيام الدولة؛ وهو الأمر الذي استفاد منه التحديث السياسي الغربي. والأسوأ من ذلك أن النداءات الوحيدة التي تُوجَّه إلى المسرح السياسي تصدر عن الفاعلين الذين يؤلّفون هذا المسرح، كما تنجم عن السعي المتشنّج لحماية ما يشعر هؤلاء أنه يؤخذ منهم[٤٤]. هذه الحلقة المفرغة تزيد من عزلة المسرح السياسي الرسمي، ومن ابتعاده عن الأوساط الاجتماعية، كما تجعله عاجزاً عن التجدّد والابتكار إلى درجة كبح بعض مظاهر التحديث الاقتصادي[٤٥]. ويخشى، يوماً بعد يوم، أن تنتقل الحياة السياسية خارج هذا المسرح، وأن تنحو امكانات التجدّد والابتكار إلى التجمّد في دينامية المعارضة التي تتشكّل داخل الأمداء الاجتماعية التي ما تزال خارج مدى السياسي.

الهوامش

(١) Cf.Jamous(R.),«Interdit, violence et baraka. Le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel», in Gellner (E.), Éd., Islam, Société et Communauté, Cahiers du CRESM, Paris, Éd. du CNRS, 1981, P. 34. et suiv.

(٢) Cf. Peck (M.), «Saudi Arabia: islamic traditionalism and Modernization», in Stoddard (P.) et al., ed., Change and the Muslim World, Syracuse, Syracuse University Press, 1981, P. 138 et suiv.; Piscatori (J.), «Idéological Politics in Saudi Arabia», in Piscatori (J.), ed., Islam in the Political Process, op. cit., p. 59 et suiv.; Piscatori (J.), «The role of islam in Saudi Arabia's political development», in Esposito (J. L.), ed., Islam and Development, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 126 et suiv.

(٣) Saikal (A.), The Rise and Fall of the Shah, Princeton, Princeton University Press, 1980 p. et suiv.

(٤) Cf. infra, III^{e} Partie.

(٥) Cf. Poullada (L.), Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919- 1929, Ithaca, Cornell University Press, 1973; Roy (O.), L'Afghanistan. Islam et modernité, Paris, Seuil, 1985, PP. 84-85.

(٦) وفقاً للتحليلات التي قام بها آبتر Apter-حول البنى الهرمية للسلطة ومصاعب التحديث المرتبطة بها، راجع آبتر في كتابه: The Politics of Modernization, Chicago University Press, 1965 ص ١٢١

Conformément aux analyses d'Apter sur les structures pyramidales d'autorité et les difficultés de modernisation qui leur sont associées, Cf. Apter (D.), The Politics of Modernization, Chicago University Press, 1965, p. 121.

(٧) Cf. Leveau (R.), le Fellah marocain défenseur du trône, Paris, PFNSP, 1985, 2 éd.; Waterbury (J.), le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite, Paris, PUF, 1975.

(٨) Leveau (R.), op. cit., p. 83.

(٩) Ibid., p. 257.

(١٠) Ibid., p. 258.

(١١) Ibid., pp. 266-267.

(١٢) Ibid., pp. 251-261.

(١٣) Cf. Waterbury (J.), op. cit., p. 178 et suiv.

(١٤) Cf. notamment Piscatori (J.), «The Role...», art. cit., pp. 126 et 137.

(١٥) Cf. Humphreys (S.), «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in Curtis (M.), ed., Religion and Politics in the Middle-East, Boulder, Westview Press, 1981, P. 290.

(١٦) Apter (D.), op. cit.; sur la fonction de réforme, cf. Hirschman (A.), «The turn to

autoritarianism in latin America and the search for its economic determinants», in Collier (D.), ed., the new Authoritarianism in Latin America, Princeton, Princeton University Press, 1979, P. 61 et suiv.

(١٧) Cf. Beeri (E.), Army Officers in Arab Politics and Society, Londres, Pall Mall, 1970.

(١٨) حول الطبيعة السوسيولوجية للحركات التي ساندت مصدّق، راجع زونيس Zonis مصدر سابق ص ٦٩ - ٧٧؛ وبيندر، إيران... مصدر سابق؛ وكوتّام Nationalism in Iran, Pittsburg, University of Pittsburg, Press, 1964.

(١٩) Cf. Binder (L.), The Ideological... op. cit., P. 200 et suiv.

(٢٠) Cf. Dekmejian (R. H.), Egypt under Nasir, Albany, State University of New York Press. 1971. pp.38-39.

(٢١) Ibid., p. 97 et suiv., 125 et suiv.

(٢٢) Harik (I. K.), op. cit., pp. 50-52; Dekmejian (R. H.), op. cit., p. 120.

(٢٣) Ibid., p. 138.

(٢٤) راجع التأليف المفيد الذي قام به سانتوكي Santucci في: L'Egypte depuis L'islam. L'Egypte Républicaine» الواردة في الصفحات ٧٧٠ - ٧٨٦ في الاونسيكلو بيديا يونيغرساليس؛ وحول البيروقراطية، راجع برغير Berger في Bureaucracy and Society in Modern Egypt, Princeton University Press, 1957; راجع أيضاً مور Moore في: «Clientelist ideology and Political change», in Gellner; راجع أيضاً واتربوري Waterbury مصدر سابق ص ٢٦٢، حول موقع البيروقراطية في مصر.

(٢٥) Santucci (R.), art. cit., p. 772; Dekmejian (R. H.), op. cit., p. 23.

(٢٦) Hudson (M.), «the islamic factor in Syrian and Iraqi politics», in Piscatori (J.), ed., Islam..., op. cit., p. 79.

(٢٧) Ibid., p. 94; Batatu (H.), The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, Princeton, University Press, 1978.

(٢٨) Khadduri (M.), Socialist Iraq: a Study in Iraqi Politics since 1968, Washington, Middle East Institute, 1978, P. 180 et suiv.

(٢٩) Cf. Santucci (R.), art. cit., P. 771 et 776.

(٣٠) Harik (I. K.), op. cit., p. 78 et suiv.

(٣١) Ibid., pp. 125, 179 et suiv.

(٣٢) يبرهن مور في كتابه «Clientelist ideology» عن القدرة الدمجية الضعيفة لممارسات الموالاة والحكم الوراثي.

(٣٣) Sur cette tradition, Cf. Vatikiotis (P. J.) «Tradition and political Leadership: the exemple of Algeria», in Zartman (I. W.), ed., Man, State and Society in the Contemporary Maghreb, Londres, Pall Mall, 1973, p. 316 et suiv.

(٣٤) Sivan (E.), Radical Islam-Medival Theology and Modern State, New Hoven, Yale University Press, 1985, P. 3.

(٣٥) إننا نكب بالتفكير ليس على آثار المجتمع الصناعي فحسب بل على آثار التعبئة الاجتماعية، على الأعراف كما على الحقوق؛ كما نفكّر بأهمية الظواهر الأخرى، كأنتعاش السياحة على سبيل المثال.

(٣٦) راجع هوركاد Hourcade في: «Le Renouveau Islamiste et ses implications Stratégiques», Insed, Janvier 1985 P. 53 et suive,

هذا المؤلّف الذي يبيّن واقع «الوضع الاقتصادي والاجتماعي» الذي أعقب الثورة، راجع أيضاً بخّاش Bakhash في: The Reign of the Ayatollahs, New York, Basic Books, 1984, P 242... et suiv.

(٣٧) راجع جليلي Djalili في.

Religion et revolution. L'islam chiite et l'État, Paris, Economica 1981، ص ١٨ - ١٩ وحول محاولات مجالس الشورى، راجع خُسرو خافار Khosrokhavar في المقالة: «Le Comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville Moyenne: Hamadan» المنشورة في Peuples mediterranéens العدد التاسع، ١٩٧٩، ص ٨٥ وما يليها؛ وحول الإلغاء التدريجي للشورى وتجريد سلطات الهيئات الذي قامت به الحكومة، راجع هوركاد، مقالة مذكورة سابقاً ص ٤٧؛ وراجع أيضاً بصري Bassri وهوركاد في المقالة «L'experience Canseilliste», Peuples Mediterranéens العدد ٢٩، تشرين أول - كانون أول ١٩٨٤، n° 29, 1984, pp. 41 - 52.

(٣٨) Enayat (H.), «Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in Piscatori (J.), ed., Islam..., op. cit., p. 163 et suiv.

(٣٩) Bakhash (S.), op. cit., p. 83 et suiv., et Djalili (M. R.), op. cit., p. 59.

(٤٠) Enayat (H.)., art. cit., p. 173; Arjomand (S. A.), the Shadow of God and the Hidden Imam, Cambridge, Cambridge University press, 1984.

(٤١) Ibid., p. 168.

(٤٢) حول التعارض بين هذه التيارات راجع القسم الثالث من هذا الكتاب.

(٤٣) Cf. Bakhash (S.), op. cit., p. 193 et suiv., 203 et suiv., 214-216, 231, 242-243, et Hourcade (B.), art. cit., pp. 48 et 52, sur le problème des Mosta'zafin.

(٤٤) نعود هنا إلى التحليلات المخصّصة لجهاز السياسي داخل المجتمعات النامية، والتي تبرز ما يفصلها عن الجهاز السياسي الغربي، وبخاصة الاساس السياسي لهوّيتها وتعثرها الكامل مع المسرح السياسي الرسمي؛ راجع بيندا Benda في مقالته «Non-Western intelligentsias as political elites» in Kautsky, ed political change in Underdeveloped Counhies, New York, J. Wiley, 1963, p. 235 et suiv.

(٤٥) وهو النتيجة المنطقية لممارسة الحكم الوراثي المتجدّد ولأستراتيجيات الحماية، الاستراتيجيات الهشّة التي اعدّتها النخب القائمة على الارض والتي كانت تخشى من انطلاقة القطاع الاقتصادي، القادر حقاً على الاداء، لئلا تعرّض للخطر هيمنتها التي لا ينازعها فيها أحد.



القسم الثالث

شكلان من أشكال المعارضة السياسية



إن التحديث لا يؤثّر فقط على البنى السياسية المركزية، وعلى الحكومة وبيروقراطيتها والنظام التشريعي، بل يؤثّر أيضاً على ظروف المشاركة السياسية للأفراد، وبالتالي على العمليات التي بها تُلتمس السلطة، وتُعارض وبالأحرى تُتهم بمبادرة من الفئات الإجتماعية. ولم يتردّد اريك هوبسبوم Eric Hobsbawm، الذي اهتمّ بعمليات المعارضة والتعبئة التي ميّزت تكوّن أوروبا الحديثة، في التمسّك «بالتحديث» التدريجي للحركات الإجتماعية، التي تحوّل شيئاً فشيئاً حركات التمرّد البدائية إلى حركات منظّمة، منضبطة وقادرة على الاستمرار[1].

والحال أنه من الجدير بالملاحظة أن الوصف الذي يقدّمه لنا عن التمرّدات الأولى التي تعاقبت من ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠ يذكّر بحركات الإحتجاج والمعارضة التي تصنع، في الوقت الحاضر، الأحداث التي تجري في العالم الإسلامي. إننا نجد في هذه الحركات، إناساً متشابهين أو «شعباً رقيقاً» يتشكّل، كما كان قد سجّل ذلك جورج رود G. Rude أو ريشار كوبّ Richard Cobb ، بالنسبة للثورة الفرنسية، يتشكّل من المأجورين وصغار المالكين، ومن «البؤساء» والمحرومين ، والمتسولين أو العاطلين عن العمل[2]: إن تعداد هؤلاء يصفع، من حيث تشابهه مع سوسيولوجيا الجماهير التي كانت تتقاطر في ١٩٧٨ و١٩٧٩ في شوارع طهران[3]، أو سوسيولوجيا المتظاهرين في مدينة تونس أو في الدار البيضاء في كانون الثاني ١٩٨٤.

وقد يكون من الممكن مقارنة بنية هذه الحركات وتوجّهها: قليلة التنظيم متقلّبة، متحرّكة وراء شعارات وموضوعات قليلة الدّقة، تحتج ضد الجوع، والحداثة، ضد الغرباء، ولرغبة في الاعتراف بها؛ تتظاهر بالتناوب غضباً وولاءً تجاه الحكم. إننا قريبون جدّاً من هيجانات الجوع التي زعزعت الحكومة التونسية وهتفت في النهاية لبورقيبة، مثلها مثل حركات التمرّد الأولى التي خضّت العاصمة

الإيرانية منذ صيف ١٩٧٧ والتي كانت قد انفجرت تلقائياً انطلاقاً من مشاكل السكن المتردّية.

ويعتبر هوبسبوم أن هذه الظاهرة انتقالية، مثله مثل معظم الاخصائيين في تحرّك الجماهير في الغرب. لقد حلّ التصنيع والبناء التدريجي لحركة عمّالية محلّ هياج الحركات المنظّمة، المستمرّة، والقائمة على التضامن الواعي والرابطة بين المصالح والمطالب[٤]. وقد نغوص أكثر فنلاحظ أن المطامح والمطالب قد تكتسب تدريجياً قيمة البرنامج ويصبح النظام السياسي قابلاً بها وعارفاً لها وبالأحرى يتوقّعها؛ واذا كانت الحركات الاجتماعية لا تتوصل إلى الاندماج به، فهي على الأقلّ تشغل مركزاً وظيفياً: وهكذا تعقب مسرحية الهياج الشعبي تحوّل المطالب إلى مطالب عامّة، لا بل إلى مطالب طقوسية.

ومن خلال هذا التطوّر، وبمقارنة هياج «الاوائل في التمرّد» بالمطالب الممأسسة، نجد نمطين ينشآن من التصنيف الكلاسيكي الذي وضعه انطوني أوبرستشال Anthony Oberschall. فعالم الإجتماع، الذي يسعى إلى توصيف الحركات الاجتماعية بالاستناد على تنظيمها الداخلي، وبالنظر إلى روابطها القائمة مع مجمل المجتمع والنسق السياسي، يميّز أنماطاً عدّة من التعبئة: إن الشكل الحديث الذي وصفه هو بسبوم يتناسب مع النمط الثالث الذي حدّده أوبرستشال، «النمط ث»، الذي يفترض وجود شبكة كثيفة من الروابط، على غرار الاتحادات النقابية وفرقاء المصلحة، تفترض وجود امكانية ممأسسة للوصول إلى السلطة؛ والهياج الشعبي الذي شهدته أوروبا القرن التاسع عشر والذي يشهده العالم الإسلامي المعاصر يتناسب مع الانتقال بين «النمط د» و«النمط هـ»، راسماً حركة تستند إلى التضامنات الطوائفية المتذبذبة، إلى هذه الدرجة أو تلك، ومحرّكاً فرقاء موجودين ضمن وضعية «منقسمة»، أي فرقاء تربطهم اواصر ضعيفة مع الفاعلين الآخرين من الجماعة الإجتماعية كما مع المسرح السياسي الرسمي[٥].

إن للتعارض صلة بالموضوع: صلة التمييز بوضوح تام بين نموذج غربي معاصر يتميّز بممأسسة المطالب وادراكه المباشر للمطلب كمطلب موجّه للمركز الحاكم، وبين نموذج يهيمن اليوم في العالم الإسلامي حيث الهياج الشعبي لا

وظيفة له سوى مطالبة النظام السياسي القائم بالمساهمة في إعادة بناء مسرح سياسي آخر، خارج هذا النظام. في الواقع نجد بوناً شاسعاً يفصل بين ثقافة مواطنية وثقافة إستلابية.

غير أن خطر التأويل الخاطىء قد يكون مزدوجاً. الخطر الأول قد يردّ إلى الوثوق التام بهوبسبوم الذي يوحي بصلة تطوّر بين هذين الشكلين، وهذا ما قد يدفع إلى التسليم بانتشار الثقافة المواطنية انتشاراً شاملاً، وما قد يؤدّي بخاصة إلى تحليل هذه الهيجانات تحليلاً تنموياً، وعلى اعتبارها ظاهرة قابلة للإنحلال أو للتحوّل كلما شقّ التصنيع طريقه. إنما ينبغي أن يسلّم هوبسبوم أن التطوّر حدث في الغرب على قاعدة ثقافة دولة، وهي ثقافة قديمة[٦]، كما ينبغي أن نضيف، بشكل عام، أن التطوّر قد حدث في الغرب على قاعدة علاقته مع السياسي، وهو أمر لا نجد له مشابهاً مع ما نشهد حالياً في العالم الإسلامي. لذا ينبغي أن ندخل ثوابت أخرى من أجل ضبط نوعية عمليات التعبئة السياسية التي تنمو في هذا العالم الإسلامي.

أما الخطر الآخر فيتأتّى من الإستخدام الجازم للتمييز الكلاسيكي بين «طائفة» و«مجتمع» وبخاصة من اشتقاقها المتعارض بين طائفة وفرد. فالتعبئة، في الغرب، مهما كانت مترابطة، هي أكثر فاعلية سيما وأنها تستند على تضامن الطوائف[٧]؛ أما الحركات الإجتماعية التي تعصف في العالم الإسلامي، حتى ولو كان من المناسب التركيز على بدائلها الطوائفية المشكّلة من التضامن بين الأحياء، وهي تضامنات قائمة في الغالب على التضامن بين العائلات والقبائل والقرى والزمالات، فينبغي الّا ننسى أن ما يحرّكها هو الشبكات بين الأفراد، اذ التحوّلات في الولاء وتعقّد روابط الحماية هي خير معبّر عنها.

في الحقيقة، إن التعارض بين المتكامل والمنقسم هو أكثر صلة: إن المطلب، في الغرب، قد تشكّل تدريجياً وفق توجّه شمولي وثقافة مواطنية؛ لكن المطلب في أرض الإسلام، فيميل إلى تقوية تقسيم المدى الذي ينمو داخله. من هنا طابعه الشعبي في الحالة الأولى والمأساوي في الحالة الثانية. ومن هنا أيضاً صيغ التنظيم المتباينة المنبثقة منه. ومن خلال منطق المطلب الذي أصبح عامّاً وشعبياً، فإن

استراتيجية المطالبة تتمّ، عقلياً وفق صيغة ترابطية وتعاقدية، كجزء، بين اجزاء أخرى، من دور المواطن؛ وضمن سياق يتميّز ببرانية المسرح السياسي، تنحو استراتيجية المطالبة، هي أيضاً، عقلياً إلى تحريك الموارد الفردَوية والطوائفية، بهدف مواجهة المنطق المواطني بصيغة أخرى، تعتبر أكثر شرعيّة، هي صيغة المشاركة السياسية. علاوة على ذلك، من الواضح أن هذه الموارد الطوائفية هي أكثر قوّة كلّما رفدتها بالنشاط ثقافة تُعلي من شأن هذا النمط من التضامن، الذي يظهر على مستوى التنظيم العائلي أكثر مما يظهر على مستوى الجمعيات الدينية.

الفصل السابع

السياسي ومعارضته

إن التعارض بين جعل المعارضة عملية شعبية عامّة وجعلها عملية مؤثرة لا يملك الوضوح الكافي، كما أنه ذو اتجاهات متعدّدة. وللمقارنة بين العمليتين، تتناول المعارضة صيغتين من صيغ علاقة الفرد بالسلطة السياسية القائمة؛ وتنشأ الصيغة الأولى عن عملية التطبيع التي تقوم بها الدولة، إنما قد يكون من العبث اعتبار هذه العملية ناجحة بالضرورة وبالتالي اعتبارها فقط الصيغة **الوظيفية** الوحيدة؛ والصيغة الثانية تنشأ عن روابط الاستبعاد المرتبطة بطبيعة المسرح السياسي، غير أنه قد يكون من العبث أيضاً اعتبار هذه الروابط مطلقة ولا يلطّفها وجود أي قناة من قنوات الاتصال بين الحكّام والمحكومين.

عملية التطبيع التي تقوم بها الدولة (الكَوْمَنَة)

يتميّز التاريخ الغربي فعلياً، وخاصة في بداية القرن التاسع عشر، بأشكال من الإحتجاج الإجتماعي، قد يسهل تبيان أسسه الطوائفية والخصوصية والدينية. وتصف لنا أعمال المؤرِّخ موريس آغولهون Maurice Agulhon بداية الحركات الإجتماعية في البروفنس Provence، كما يركّز على أبعاد تظل مستبعدة عن المنطق الجمعي، منطق الطلب وتعميمه شعبياً: إن إجتماعية الشعب قد انتظمت في البدء في المراكز السكنية المدينية وفي مختلف صيغ إعادة إحياء أشكال التضامن القروية المتحدّرة من العالم الريفي، أي إعادة إحيائها في المدينة. وعمليات التعبئة الأولى تلقّت بكثرة من معتقد شعبي كان يرعى صناديق النجدة المتبادلة التي أنشئت خلال سنوات ١٨٣٠[٨]. هذا المصدر المزدوج، المذهبي والديني، الذي يبدو أنه يرفد عمليات التعبئة الراهنة في العالم الإسلامي، يكشف أيضاً صعوبة فهم هذه العمليات: إن الحركة التي تنشأ منه، والمكوّنة من الولاء والرغبة بعرفان الجميل، هي حركة محافظة تمدّها بالنشاط الخشيةُ من التغيير

الإجتماعي ومشاعر الامتثال. لكنها حركة منتجة لحياة شعبية مكثّفة، قائمة على الفولكلور والكرنفالات والاحتفالات الصاخبة، أي أنها قائمة على مجموعة من ممارسات حركة اجتماعية، ممارسات تعبوية وإبلاغية[٩].

غير أن المؤرّخين يركّزون على عنصر جوهري من عناصر التّبدّل الذي أثّر تأثيراً كبيراً في الحركة الإجتماعية في الغرب. فالحركات الإجتماعية الشعبية التي نشأت في الغرب خرجت بسرعة من النصرانية، تحت تأثير عدد من العوامل، وهي العوامل التي تشكّل خصوصية التاريخ الغربي[١٠]. ويأتي في مقدّمة هذه العوامل التناقض المتنامي بين الدين الشعبي والدين الرسمي، كما الرفض الاستراتيجي من قبل الكنيسة ورجال الدين تحمّل تبعة الحركات الإجتماعية الناشئة، ورفض ترسيخ أسسها في تربة شرعيّة منافسة خارج المدى السياسي. وينبغي القبول بأن كل العوامل كانت تتلاقى للحفاظ على استراتيجية الرفض هذه: بقاء ثقافة ثنائية وممارسة ثنائية، كما بقاء التقليد الغاليكاني القديم القائم على تسامح الكنيسة تجاه النظام السياسي والإجتماعي. فالكنيسة في دعمها أو محاربتها للدولة، تحت شعار الحفاظ على استقلاليتها الخاصّة أو تحت راية المبادىء الناشئة للنصرانية الإجتماعية، هذه الكنيسة لم تتصرف ابداً بالاستناد إلى شرعيّة منافسة لشرعية الدولة، بل كانت تلجأ إلى المبدأ التومائي القديم القائل بشرعية متكاملة تمنعها من لجم التحركات الشعبية، بغية دمجها في المدى السياسي المنافس[١١] وهو الامر الذي يستطيع أن يقوم به الإسلام ويظلّ مع ذلك أميناً لنفسه. فمغامرة الكاثوليكية الإجتماعية مغامرة دالّة بحدّ ذاتها على أكثر من صعيد. هي دالّة، في المقام الاوّل، لظهورها المتأخِّر والذي لم يتح لها فرصة الاستفادة من بقايا المعتقد الشعبي المتراجع في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وهي دالة في المقام الثاني لتوجّهها المحافظ والأبوي عند انطلاقتها، والذي تحوّل نحو التعاون الاجتماعي أكثر مما تحوّل نحو التعبئة والتجييش. وهي دالّة اخيراً لرفضها الخوض في الجدل القائم حينذاك حول شرعيّة الدولة، ولرفضها طرح شرعيّة أخرى، وبالتالي لتوجيه عملها، الذي اندمج في المجتمع المدني أكثر مما اندمج في المدى السياسي، والذي اصبح حاضراً في تحويل الإحتجاج إلى طلب أكثر من

حضوره في تحويل التطلّع باتجاه إعادة بناء مسرح سياسي آخر.(١٢)

وتُبيّن أعمال آغولهون Agulhon ، كما أعمال تيلّي Tilly ، أن الدور المحرّك الذي تخلّت عنه الكنيسة ـ والأصحّ الذي رفضت القيام به ـ قد أمّنت البرجوازية المدينية القيام به، مسرِّعة بطريقة حاسمة عمليةَ تطبيع الفرد من قبل الدولة، وكذلك مسرّعة اندماج مجموعة الحركات الاجتماعية الرافضة في المدى السياسي الوحيد والمتكامل. ويشدّد كل من آغولهون، الذي أجرى دراساته على البروفنس Provence ، وتيلّي، الذي أجرى دراساته على الفوندهVendé2 ، يشدّدان، بطريقة موفّقة، على الخصوصية السياسية للمدينة وعلى فضيلتها الدمجية.(١٣) فالتقليد المديني، المتحدّر من العصر الوسيط الغربي، يُقرّ بأولوية قاعدة تقسيم العمل، كما يكرّس مطمح الإندماج في الجسم السياسي الموحّد والمستقلّ. وهكذا يكون هذا التقليد قد صاغ سلوكاً سياسياً برجوازياً، حذت حذوه تدريجياً الحركات الشعبية.

فالمدينة القروسطية ابتكرت تطبيق الكومونة، وابتدعت الرابطة الجامعة، أي تجمّع الأفراد الذين ينتمون إلى الهيئة نفسها، وإلى التعاونية نفسها، وينتسبون إلى المهنة نفسها؛ وذلك من أجل حماية حقوقهم وصهرهم لاحقاً، مع هيئات المدينة الاخرى، في مجموعة جماعية، مصوغة من تقارب الخلايا التراتبي والتي تطمح بدورها إلى المطالبة بحقّ استقلاليتها عن السيّد، كما تطمح إلى المطالبة بحقّ تشكيل مدى سياسي خاصّ بها وبحقّ ترسيخ الولاءات السياسية(١٤).

هذا يعني أن البرجوازية المدينية استمدّت من تجربتها في الكومونة تراثاً قديماً جامعاً، كما استمدّت أكثر فكرةَ الاستمرارية وفكرة الانتقالية بين المصالح الإجتماعية ـ الإقتصادية والنظام السياسي المنظِّم. فالمصلحة أو موضوعة الاستياء، بدلاً من أن تكون مصدر قطيعة بالنسبة للمؤسّسة السياسية، كانت على العكس تعبيراً واقعياً عن عملها الوظيفي: إن المطلب، المتجذّر عميقاً في تراث الكومونة القديم، هو مطلب عادي ومندمج كلّياً ضمن قواعد اللعبة السياسية.

ينبغي أن نسلّم أن هذا التراث الجامع لم يكن محض تظاهرة فردَوية، كما يقال عادة وبتسرّع. فهذا التراث هو على العكس مصنوع من امتزاج إرادات فرديّة

وممارسات جماعية تعبّر عنها كلمة كومونة نفسها، ونموذج التعاون؛ وفي نهاية المطاف، كل فكرة قياسية عضوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا التراث.

والحال أن تيلّي ومن ثمّ آغولهون يطلعاننا على الدور المحدِّد لهذا التراث الجامع، بصدد التجربتين التاريخيتين المتواليتين. الاوّل من خلال ايراده مثل ڤال سومورروا Val Saumurois في ظل الثورة، اذ بيّن كيف أن عملية التمدين لم تكن تتضمّن المدى الجغرافي الوحيد للمدينة، بل اتساع الممارسة الجمعية التي ولّدتها العملية على مجموعة المناطق الريفية المحيطة؛ معزّزة هكذا عملية التطبيع التدريجي لمجموع الناس، وبالتالي معزّزةً تراصّ العلاقات الإجتماعية على نموذج تجمّع المصالح وإنتاج المطالب[١٥]. ويصف لنا آغولهون، من جهته، كيف تحوّلت الحركاتُ الشعبية ذاتياً، بعد أن تخلّصت تدريجياً من النصرانية وتحرّرت من القوالب المذهبية الطائفية، تحوّلت عن طريق نسخ النموذج الجمعي البرجوازي؛ فأصبح الأشخاص العاملون في مكان واحد تجمّعاتٍ من المصالح منظّمة حسب وظيفة اعضائها أو مهنتهم، وتخلّت التجمّعات المتوافقة عن توجّهها الديني والمحافظ لتنفتح على الحداثة كما على النضال الإجتماعي؛ ولقد تمّ ذلك بتأثير الحرفيين من جهة، والأعيان الجمهوريين الجدد الذين يتشكّلون بخاصة من المحامين، من جهة أخرى[١٦]. ولعدم توافر نماذج أخرى، وتحت التأثير القويّ لثقافة جمعية جامعة، رعتها البرجوازية والمؤسسة المدينية، طرأ تبدّل كبير وسريع على «پوپولينو Popolino» هوبسباوم Hobsbawm، قاده إلى التحرّك حول المصالح والمطالب، وإلى الاندماج داخل مدى سياسي يؤمّن تطبيعه التدريجي في الجماعة، وإلى تشجيع تدامجه، كخيار استراتيجي، مع الجماعة التي يتوقّع منها العون. وهكذا نقع من جديد على كل مركبات شكل التعبئة الحديث الذي يبرز من خلال تحليل اوبرستشال Oberschall.

لكن العالم الإسلامي يتميّز بمفهوم مختلف كل الإختلاف وبممارسة مغايرة كلّياً، عن المدينة. فالمدينة تتوافق، في الواقع، مع تقليد قديم يتطابق من جهة أخرى مع نشأة الإسلام، وهو الذي طبع بقوّة الأمبراطوريات العظمى، الاموية، العباسية والعثمانية[١٧]. غير أن المدينة الإسلامية، وكما يوحي بذلك جان ليكا

Jean Leca الذي انكبّ على دراسة مشكلة المواطنية، لا يمكن مقارنتها ابداً مع الكومّونة الغربية. فالمدينة الإسلامية، المرتبطة بالأمير والخاضعة لإشرافه، لم تطمح أبداً إلى تشكيل مدى سياسي خاص ومستقلّ، ولم تتميّز اطلاقاً بسياق المأسسة التي تشكّل هوّية المدينة القروسطية في اوروبا: إن المدينة الإسلامية، التي لم تزوّد بنظام تشريعي أساسي والتي لم تنظّم على أسس بنيات تمثيلية أو تعاونية، هذه المدينة لم تنجز أبداً، في العالم الإسلامي، مهمّة تدريب المواطنين على التجمّعات أو مهمّة تقسيم العمل الذي زوّد المدينة الغربية بفضيلتها التحديثية. زد على ذلك، وللأسباب نفسها، أن المدينة الإسلامية لم تكن مطلقاً مركزاً لتشكّل برجوازية تطمح للقيام بوظيفة تمثيلية أو تتعلّم تدريجياً ممارسة السلطة السياسية، كما تتعلّم قواعد ادارة مطالبها ومصالحها المادّية[١٨].

إن المدينة تفرض نفسها، عوضاً عن ذلك، ضمن وظيفتها المزدوجة العسكرية والدينية: كونها حامية عسكرية، إنها تُعتَبر موقعاً لتوطيد السلطة السياسية الوراثية؛ وكونها مركزاً دينياً، إنها مركز لغرس الإسلام القرآني، وبالتالي مركز للحفاظ على مقرّ النخب الدينية[١٩]. هذا الغياب لتراث الإستقلالية، هذا الاختلاف مقارنة مع تراث المدينة في الغرب، المدينة التي تولّد المرجعيات والذاتيات،[٢٠] ينتزع من المدينة الإسلامية القدرة على التعبئة والتجمعن، وهي قدرة كانت المدينة الأوروبية قد استمدّتها من مغامرتها الإقطاعية. وهل يمكن القول إن المدينة المغربية أو الشرق ـ أوسطية هي في قطيعة مع محيطها الريفي أو القبلي؟ إنها على نقيض ذلك، تتألّف وتنمو عن طريق إعادة تشكيل المجموعات المذهبية التقليدية داخلها، فتتمايز الأحياء، لا بل تتجابه نظراً لأصول الوافدين الجدد، الجغرافية والقروية والقبلية أو العائلية[٢١]. فالمدينة الإسلامية، بدلاً من أن تحرّك إجتماعياً، كانت تنقسم، مثبّتةً هكذا ضمن بنيتها الخاصّة الولاءات العتيقة؛ وبدلاً من تعزيز نشر الممارسات الجمعية وتشجيع تشكّل تضامنات أفقية جديدة، كانت تقدّم كل العناصر القابلة، من خلال النخب الدينية ومن خلال إعادة تشكيل العصبيّات في الحّي، على تثبيت عملية الاحتجاج داخل الصورة الكلاسيكية التي تميّز «پوپولينو» هوبسباوم[٢٢]. بالطبع، هذه الأشكال من التضامن لم تكن مستبعدة، بالإضافة إلى

أن الجماعات المدينية التي كانت تتشكّل لم تبقَ غير معنية اجتماعياً؛ فعرفت المهمّات التجارية، والصناعية وحتى الإدارية انطلاقةً كانت عظيمة في الغالب: غير أن مجال هذه البنية الإجتماعية ذات الطابع الحديث ظلّ متواضعاً وتكشّف عموماً على أنه قاصر عن بناء تضامنات افقية حقيقية. والأكثر اهمّية هو أن هذا النموذج من العلاقات الإجتماعية تبيّن أنه عاجز عن بعث أشكال جديدة من التطبيع، وعن تعزيز دمج الفئات الاجتماعية في المدى السلطوي عينه. هذه الوضعية من التشرذم أبقت على خارجانية الفئات الإجتماعية بالنسبة للجماعة كما بالنسبة للمسرح السياسي الوطني.

هذا التوجّه ادّى بسرعة إلى لجم ممارسات التعبئة التي طالت، بطريقة لافتة، الأشكال المذهبية الطوائفية كما طالت الأشكال الفردَوية. فالأشكال الأولى نلحظها من خلال عمليات الحثّ على مستوى الأحياء، والروابط الأسروية والقبلية، ومن خلال دور الجمعيات الدينية التي ساهمت، في الغالب في تثبيت الفئات المذهبية وإبقائها في الأوساط المدينية، ومن خلال التقسيم التربيعي الذي كان يؤمّنه، كما في حالة إيران، رجالُ الدين الشيعة الذين كانوا يشكّلون، حول الجامع، والمرجة أو الملّة، جماعاتٍ صغيرة من المؤمنين الذين كان يحرّكهم تضامن عضوي قويّ؛ إنما كانوا يظلّون خارج إطار المجتمع وخارج المسرح السياسي الرسمي.

لكن هذه الخارجانية كانت تغتذي وبالطريقة نفسها من الممارسات الفردوية ذات الطابع الموالي. ولقد ظهرت حيوية هذه الممارسات للعيان، في الوسط المديني، من خلال زعماء بيروت[٢٣] كما من خلال الفتوّة أو البلطجية في القاهرة[٢٤]. فالشبكات الموالية، التي استطاعت اجتذاب الناس وتجييشهم خارج أطر البنى العائلية أو القبلية، والتي أثرت بالتالي في الأفراد، كي تعمل كوسيط بين الادارات ورجال الأعمال التي تُبنين الحياة المدينية، هذه الشبكات شكّلت ولمدّة طويلة، وبالتنافس مع الممارسات الطوائفية، شكلاً من التجييش تحدّى الممارسات الجمعية الجامعة واندرج كلّياً ضمن الخانة الفردَوية.

إن مثال التعايش بين الصيغ الفردَوية والمذهبية في الوسط المديني الحديث

يشكّل شاهداً على تنوّع أشكال تنظيم العمل الاجتماعي، ضمن سياق غير جمعي، ويظهر خطر التواجه بين النظام الجمعي والنظام المذهبي، كما يدعو إلى ذلك نوعاً ما أوبرستشال. واذا كان مثال التعايش يؤكد هكذا أنه من المغالاة حصر صيغ التعبئة والتحرّك في العالم الإسلامي بهذا الأخير، فإنه يظهر لنا تعدّدية العوامل التي تساهم في الإبقاء على التشرذم الإجتماعي والسياسي، والتي تساهم في إعادة إنتاج سلوكات الإستلاب تجاه المسرح السياسي القائم، وفي إعاقة تعميم عملية التعبير عن المطالب.

والأمور التي يمكن أن تلاحظ على مستوى المدينة يمكن بسطها على مجمل المجتمع. فعملية الكَوْمَنَة التدريجية (عملية التطبيع) التي حصلت على مستوى المدينة نجدها في البناء الوطني نفسه، على صعيد كل نسق سياسي غربي؛ فلهذه العملية مميّزة أساسية وهي صياغة سلوك يتناغم مع سلوك الغير، أي دحر أو على الاقلّ تهميش أشكال التضامن العامودي ومظاهر التشرذم، وترسيم (جعله رسمياً) تقسيم العمل الاجتماعي والصيغة الجمعية واعتبارها صيغاً لتنظيم العلاقات الاجتماعية. ولقد عمل أدب ضخم على منهجة وجهة النظر هذه، وهو الادب الذي ربط بين البناء الوطني والتعبئة الإجتماعية والكَوْمَنَة السياسية الجديدة[٢٥]. ولقد أشار بعض الأعمال الأدبية المنجزة مؤخّراً أن البناء الوطني كرّس زوال النظام المتقطّع غير المتواصل لمصلحة الشمولي؛ اذ المجتمع الزراعي قبل ـ الوطني كان يتميز بانقطاع قوي بين هوية النخب وهوية الجماهير، بين ثقافة المركز وثقافة الأطراف، بين الادوار الإجتماعية المختلفة التي كان يقوم بها أعضاء المجتمع[٢٦]. ونجد بشكل بيّن، على هذا المستوى، تعارضاً بين فكرة الإندماج وفكرة التشرذم.

لا شك أن هذه الفرضيات لا تأخذ في الاعتبار عمليات طبعت التطوّر السياسي الغربي، خصوصاً وأن ابتكار الدولة كان يتماشى مع تحضير فكرة الطائفة السياسية وتحضير أرضية المدى السياسي. كما لا شك أن البناء الوطني، بتحديده مدى جامعٍ جديد، لم يكن يعتبر صيغة من صيغ التعبئة السياسية، التي تعبّر بالتلازم عن ولاء جديد وحقّ فردي للمشاركة في القرار السياسي، وبالتالي عن شرطٍ من

شروط جعل هذا القرار شرعياً[٢٧]. هذا الخلط في المرجعيات الفردوية والمذهبية الطوائفية، هذه الازدواجية في الأفكار، أفكار النظام والثورة، تشكّل امتداداً لتاريخ المقولة القروسيطة، مقولة الكومونة والجامعة: إنها تبلغ تمامها في الحركات **الوطنية والقومية والقوميات** التي ميّزت القرن التاسع عشر الأوروبي. ففي ترسيمها حدود الطائفة الجديدة، جعلت هذه المقولة عملية الاحتجاج أداةً، وفي نهاية المطاف، جعلتها عنصراً من عناصر الاتصال بين الفاعلين الاجتماعيين.

إن تغيير الموضع في العالم الإسلامي يثير الكثير من المشكلات. فالممارسة القوموية كانت تصطدم بالتأكيد مع المقاومة التي تشكّلها التضامنات الطوائفية، حالها مثل حال استمرار علاقات الولاء، دون أن يكون بالإمكان اعتبار هذه أو تلك من المخلّفات المحضة؛ كما كان يعوقها عدم تبسيط فكرة ارضية السياسي، وهي الفكرة العائدة إلى الثقافة الإسلامية. غير أن هذه الممارسات كانت تصطدم بخاصة بإبهام مزدوج: إبهام ممارسة قومَوية متقلّبة تسعى، بلا تمييز، إلى تحريك «الشعب المسلم»، و«الشعب العربي» و«الشعب الفلسطيني» و...، الأمر الذي أدّى دون ريب إلى كبح أواليات تحقيق الذاتية وتحديد الولاءات الفعلية، كما أدّى بالتالي إلى طرح المطالبة القومَوية في الميدان السلبي، أيّ في ميدان التعبئة ضد (ضد الامبريالية والاستعمار وتقسيم العالم العربي...). وبدلاً من استخدام الموضوعة القومية سنداً لكَوْمَنَة جديدة، أصبحت على العكس عاملاً من عوامل اشتداد المعارضة، أسهمت في انزلاقها نحو المطالبة بمدى سياسي بديل؛ هذا من جهة. أمّا من جهة أخرى فإن الإبهام قد ازداد من جرّاء طبيعة المسرح السياسي الرسمي بالذات، الذي جعل منه طابعه المختلّ بالنسبة للأمداء الإجتماعية، موضوعاً معيّناً من موضوعات الاحتجاج القومَوي. لهذا السبب أحرزت حركات الاحتجاج، في فترة من الفترات، نجاحاً كبيراً، وبالتحديد في الأوساط المدينية أو في الأوساط التي تمدّنت حديثاً، كما يشهد على ذلك النجاح الذي أحرزته التحرّكات لصالح عبد الناصر أو لصالح القضية الفلسطينية[٢٨].

هذه الإبهامات تلقي الضوء على مصير المطالبات القومَوية في العالم الإسلامي. فلقد سعى البعض إلى تحويل المطالبات القومَوية من موضوعة احتجاج إلى

برنامج سياسي «تحديثي»، كما حاول أن يفعل مصدّق Mossadegh، وحزب البعث، وحتى عبد الناصر؛ وتدريجياً لم تعد المطالبات تحرّك الناس. وسعى البعض للحفاظ عليها كمحض احتجاج، وعندها تخلّت عن كل وظيفة من وظائف الكوْمَنَة، كي تقتصر تدريجياً على دورها المنظِّم للهياج الشعبي أو المنظِّم للمعارضة غير الأيديولوجية.

وهكذا نجد أن هناك استمرارية بين عمل المدينة وعمل البناء الوطني، على صعيد تكوّن ولاءات جديدة، ضمن عملية تعميم الممارسات الجمعية، كما على صعيد الإندماج التدريجي للمعارضة ضمن اللعبة السياسية الممأسسة. غير أن هذا الإندماج لم يرتبط قط ب «خاصية النسق»، كما سعى العلم السياسي بجهد أن يقيم هذا الارتباط، بل ارتبط ببساطة بلعبة عقلية للفاعل الذي كان يتوقّع الحصول على أكبر قدر من المكاسب المادية والاجتماعية ـ مراهناً على الممارسة الجمعية وعلى توطيد التضامنات الأفقية.

ولا يعني الاندماج ابداً إنتفاء الصراع الإجتماعي، بل مأسسة هذا الصراع وإدخال الممارسات التي ترتبط فيه ضمن مدى اجتماعي ـ سياسي ينحو إلى التوحّد.

في صلب هذا الخيار لا نجد وطأة النماذج الثقافية التي تعلي شأن التمثيل والتجمّع، وأثر عملية التجمعن التي تقوم بها المدينة ومحاكاة الفاعلين الإجتماعيين المتنافسين أو المهيمنين فحسب، بل نجد أيضاً إخفاق الممارسات البديلة، كدور الكنيسة الموجِّه للحركات الإجتماعية أو كتنشيط التضامنات الأسروية، واخيراً تهميش ممارسات الموالاة[٢٩]. بالاضافة إلى أن هناك عناصر أشاعها التاريخ الغربي المعاصر من جرّاء مأسسة صيغ التمثيل، النقابي والحزبي، ومن جرّاء بناء سوق سياسي كانت لعبته تقوم على التحكم بالمطالب والمصالح المعبَّر عنها ليجعل منها علامات التنافس السياسي، حسب قول شامبيتَر الشهير[٣٠]. ويبدو أن هذه الوظيفة الدمجية تصبح اشدّ بروزاً عندما نقارنها بمفاعيل التشرذم التي نشأت، في العالم الإسلامي، عن إنطلاقة الأحزاب الوحيدة،[٣١] أو أحزاب أرباب العمل[٣٢].

في الواقع، هذه الكوْمَنَة السياسية التي تميّز التطوّر السياسي الغربي لم تفض

إليها حدّة الصراعات الإجتماعية. فالثقافة الطبقية تحمل فضيلة الجمع، وهي الفضيلة التي تلغي، بطريقة جذرية، النزوعَ إلى إعادة تشكيل تضامنات عامودية، أكانت تضامنات من طبيعة مذهبية طوائفية أو موالاتية. كما أن هذه الثقافة أسهمت في تبديد هذه «الإلفة العائلية الأخلاقية» التي تحدّث عنها بانفيلد Banfield[٣٣] والتي قادت الفاعلين إلى تفضيل بناء شبكات وصولهم إلى السلطة بأنفسهم أكثر مما حاولوا إنشاء تجمّعات خطرة، قد يخشى أن تقاسمهم ثمرات مشاريعهم. هذا التشكّل لثقافة طبقية الذي يربطه المؤرّخون بممارسات قديمة من الكَوْمَنَة، التي كانت توحّد الفلاحين ضد السيّد، وتوحّد المدن ضد الريف، هذا التشكّل يدلّ مرّة جديدة على الترابط الضعيف، ترابط الإزدواجية طائفة ـ فرد. فالتضامن الطبقي يرسم تفسّخ البنى الطوائفية كما يرسم إخفاق سلوك مطلبي فردَوي تحديداً. بالإضافة إلى أن هذا التشكّل الثقافي نشّط تشكّل مدى سياسي وطني كمركز للصراع، ما عزّز كسر عزلة الأعمال الجماعية وطموحها في ولوج اللعبة السياسية الممأسسة.

زد على ذلك أن الطبقة والدولة عملتا في الاتجاه نفسه لتحويل عملية الاحتجاج إلى مطالب؛ ولقد أشار آغولهون نفسه إلى أن السلطة المركزية سعت في الغالب إلى تشجيع إنطلاقة الممارسات الجمعية[٣٤]. واذا اسقطنا المقولة فوق ـ اللبرالية، ينبغي أن نسلّم أن لعبة الدولة كانت تقوم على تعزيز مأسسة قنوات التمثيل، وعلى تيسير تشكّل فئات لها مصالح مستقرّة، فتراقب اسس تشكّلها، وبالأحرى تشرف على تعميم الممارسات الحرفية الجديدة العاملة على إدارة المطالب[٣٥]. فالدولة الغربية، التي لم تكن تتوقّع مواجهتها، ما فتئت، حتى مع إرساء دولة ـ العناية، تُشرعِن وجودها الخاصّ، وذلك عن طريق الضرورة المنظّمة لمعالجة المطالب، وعن طريق محاولة الاستجابة لها، ضمن إطار المنطق التوزيعي[٣٦].

ثقافة الهيجان والثقافة المواطنية.

إن طابع التشرذم للمعارضة في العالم الإسلامي لم تحافظ عليه صلابة التضامنات العامودية ذات الطبيعة الطائفية والموالاتية فحسب؛ بل يزداد ويتضخّم نتيجة التبدّلات التي تطرأ على الممارسات السياسية المقترنة بهذا الطابع وبشكل

عام نتيجة الفساد المطّرد في الروابط بين الحكّام والمحكومين. فأزمة السياسي، المؤثّرة على كل المستويات، تعمّق مظاهر الاستلاب والشرذمة؛ وتحوّل تدريجياً لعبة المعارضة إلى ممارسة متكرّرة من الهيجان.

إن الإنحراف في الموالاة هو، على الأرجح، مظهر الأزمة المهيمن الذي يضرب قنوات الاتصال السياسي. والتحديث الإجتماعي ـ الإقتصادي ـ وبخاصة التمدّن ـ ولعبة النخب السياسية يعملان في الإتجاه نفسه: التفكّك التدريجي للنخب التقليدية التي كانت في السابق توفّر الجوهري من الرعاية ـ غير أن طبيعة المسرح السياسي تضغط باتجاه مضاد، لعجزها عن إنتاج قنوات بديلة: من الإصلاحات الزراعية التي تتوالى، إلى الهجرة الريفية التي تقوى، يتولّد اذاً، دون انقطاع، موالاة تتشوّه ويخشى أن تفقد قسطاً من فاعليتها وشرعيتها. والدراسة التي اجرتها أمال رسّام AMAL RASSAM عن العراق تبيّن أن إعادة توزيع الأراضي وانتقال بعض سكان القرى إلى ضواحي المدن يشكّلان، فعلياً، أمراً جيّداً بالنسبة للنخب السياسية في بغداد، اذ يضعفان سلطة ربّ العمل، ورئيس القبيلة والافراد من سلالة النبي أو الخليفة عمر. هذا الوهن في الصلات التقليدية لم يكن له بديل حقيقي ولم يعوّض الّا بتحويل الموالاة القديمة إلى موالاة سمسار، أكثر برآغماتية، وأكثر اختصاصاً للوصول إلى موقع البيروقراطية الحديثة بشكل رئيسي؛ غير أنها تفقد، بنظر المولى، شرعيتها الأبوية، القبلية أو الدينية كما تفقد قدرتها على المساهمة في دعم النظام(٣٧).

إن تراجع شرعيّة ربّ العمل التقليدية ينحو، بالاضافة إلى ذلك، إلى إفساد حدود التبادل في نسق الموالاة الكلاسيكي. فمن جهة يتردّد المولى شيئاً فشيئاً في دفع الضرائب العينية، اذ يستفيد من ثمن موالاته السياسية التامّة لربّ العمل. ومن جهة أخرى ينزعج ربّ العمل يوماً بعد يوم من تنامي البيروقراطية واتساعها، اذ يتبين له أن الوصول إليها صعب المنال. تجاه هذه التحدّيات، يُحكَم على ربّ العمل إمّا بالبقاء خارج البيروقراطية «الحديثة»، وحينها يلجأ كثيراً ويوماً بعد يوم إلى الفساد والإفساد، وإمّا يحكم عليه بالإندماج في المسرح السياسي نفسه، سامحاً لنفسه هكذا بأن يكون مأخوذاً بالمنطق الوراثي الجديد ومنزلقاً بالتالي نحو لعبة

الموالاة التي تزداد سلطويتها أكثر فأكثر(٣٨). ويأتي الردّ المعاكس مباشراً: إن استبدال قدامى النبلاء التقليديين بأرباب العمل القهريين، الفاعلين القليلي الشرعيّة على المسرح السياسي الوطني يولّد إزمات ثقة ويحوّل المطالب غير المحقّقة إلى وضع النظام السياسي برمّته موضع تهديد. وعندما يرى نظام الموالاة التقليدي نفسه في خطر يصبح ميّالاً إلى إسقاط الوظيفة الوسيطة القديمة معه، التي كان يقوم بها، كيفما كان، بين الفرد والامير، عاملاً على ربط العلاقات بين الحكّام والمحكومين بمخاطر نظام موالاة فاسد؛ عندها فإن اقلّ فشل قد يتفجّر مباشرة على مجمل المسرح السياسي.

هذه الممارسة الموالاتية المتجدّدة والهشّة قد تحصل أيضاً، مع بعض اختلافات، من خلال لعبة أحزاب ارباب العمل، التي برزت تدريجياً إلى العلن في تركيا. عندها تمّ استبدال الوجيه التقليدي بآلة الحزب التي تطمح، عن طريق تبادل الأصوات في الانتخابات إلى تأمين الوصول المباشر لمؤيّديه إلى الدولة وإلى البيروقراطية. فالحزب الديمقراطي التركي تميّز بخاصة بالقيام بهذه الوظيفة؛ التي لا يصعب ادراك تعدّدية المفاعيل التي تحدثها على تطوّر المعارضة. فحزب ارباب العمل، الذي يستمّد فاعلية من دوره كسمسار، لا مصلحة له على الاطلاق في تطوير وتحريك برنامج محدّد أو ايديولوجية مميّزة - على صورة الأحزاب الطبقية - اذ قد يخشى أن تسلبه قسماً من أصواته الانتخابية المحتملة. وبدلاً من قيام هذا الحزب بوظيفة الجمعنة السياسية، وبدلاً من أن يشكل موقع تدريب على الممارسات الجمعية، فإن مصلحته هي على الضد تقوم على تشجيع إعادة إنتاج التضامنات العامودية التي يغتذي منها(٣٩) غير أن كونه فاعل المسرح السياسي الرسمي، فإنه ميّال، من جرّاء دوره المذكور، للمشاركة في إفراغ هذا المسرح من شرعيّته، وفي إبراز طابعه المخصوص وفي ربطه بالفشل المحتوم في حال فشل مشروعه الخاصّ: إن أزمة الثقة الدورية التي تضرب نسق الموالي التركي تتحوّل في كل مرّة إلى معارضة للنظام السياسي باكمله، مقدّمة هكذا، إلى التنظيمات غير المعلنة صراحةً على أنها سياسية، الفرصةَ غير المنتظرة لتحصيل المطالب التي لم تتحقّق لصالحها ولكي تجعل منها اساساً للتشكيك الكامل بالروابط السلطوية.

إننا نجد أن هذه الاستراتيجية الأخيرة تشجّعها وتنشّطها لعبة النخب القائمة على الأرض؛ هذه النخب التي يدفعها، كما رأينا الطابع الوراثي الجديد وانعدام الشرعية، للمطالبة أو للاعتراف بهوّيتها المخصوصة، بطريقة تؤمّن منها وبواسطة المطالبة والاعتراف، بالحدّ الادنى من مصادر السلطة. إن لهذه الممارسة مفعول تضخيم ظاهرات الاستلاب، بحيث تجعل هذه الممارسة من التوتر القائم بين الجمهور والنخبة ليس ظاهرة ثانوية أو صدفوية، على غرار الهجمات التي تشنّ ضد النظام البرلماني الذي تنتظم على إيقاعه الحياة السياسية الفرنسية، ولا حتى مظهراً من مظاهر التخلّف، بل صراعاً مستمرّاً ومستديماً، يشلّ الاضطلاع بوظيفة المطالبة، ويعرّض للمصاعب عملية بقاء الرعاية السياسية ويعزّز وضع يد الفاعلين الخارجيين والدينيين على المطالب، المؤهّلين للتباهي بتوّجه شمولي، وبالتالي التباهي بتوجّه ضد الشرعية. إن لعبة هذه التنظيمات تقوم حينذاك على إيصال هذه الفرصة إلى أوجها، مع السهر بطريقة متعالية على عدم الظهور بمظهر حزب سياسي، وعلى عدم الطموح بعزو السلطة السياسية أو بالتماس التصويت، وبتجنّب الإبتذال كقوة من قوى الرعاية السياسية. فالحديث اذا جرى على النورك Nurcu أو السليمانسي Suleymanci في تركيا[٤٠]، أو على الإخوان المسلمين في مصر، أو عن تجمّع الحجاتيه Hodjatiyyeh في ايران زمن الشاه أو عن الحركة التونسية الاصولية في تونس[٤١]، أو بالأحرى عن دارول آركام Dàrul Arkam في ماليزيا[٤٢]، فإن الهوّية المعلنة ليست على الإطلاق هوية موالية، بل هوية قادرة على جذب الناس، ساعية بالطبع وفي الدرجة الأولى إلى النقاء الديني، ومن ثمّ إلى الترقّي الثقافي والتربية والتعاضد والتضامن. كذلك هناك توجّهات تغذّي معارضة النظام السياسي، اذ الإخفاق ليس إخفاق رجل، ولا إخفاق طبقة، أو إخفاق برنامج، بل إخفاق صيغة من صيغ بناء السلطة السياسية.

بالمقابل تجد السلطة نفسها في مواجهة خيار صعب؛ إمّا أن تحاول القيام هي نفسها بالخرق، وهذا يقودها عملياً إلى اتهامها بلا شرعيّتها، وإلى إحلال «الشريعة الدينية محلّ القوانين المدنيّة وإلى تقديم تنازلات لعلماء الدين مع حقّها بالاحتفاظ

- فالضرورة تقضي - بممارسات سلطوية قمعية؛ وهي الممارسات التي تؤدّي حينذاك إلى استمرار المعارضة الدينية، كما حصل في باكستان. وإمّا أن تتصلّب في استراتيجيتها السلطوية وتسرّع هكذا فقدان فاعلية علاقات الموالاة التي استطاعت حتى الآن الاحتفاظ بها. ومن أجل التعويض، تلجأ حينها ليس فقط إلى تعزيز ممارساتها القمعية، بل إلى توسيع فريق السلطة وإلى بنينته، ما قد يؤدّي إلى نمو حجم البيروقراطية والفساد وازدياد «روابط الصداقة» و«التآمر»، بين النخب. هذه كانت حالة الشِلل في مصر أو «حزب بازي» في ايران في عهد الشاه؛ وهي حالات تولّد سلوكات استلاب وكبت جديدة، تزيد بالمقابل ممارسة التشرذم لدى فرقاء المعارضة وتطلقها أكثر في مجمل النظام الاجتماعي - السياسي[٤٣].

هذه الصيغة من صيغ تنظيم المشاركة السياسية تكشف عن وجود إمكانية عمل مزدوجة؛ بشكل عام وعندما لا تكون قد بلغت عتبة الأزمة، فإنها تساهم في الإبقاء على موقف من النظام الاجتماعي المحافظ، وبالأحرى على موقف من المراعاة يعبّر عنه خليط من السلوك الموالي. ويظلّ أرباب العمل، الذين هم مصدر من مصادر بلوغ الحداثة، ما دام الأمر ممكناً - ستاراً لحماية الممارسات والقيم التقليدية، كما يمسكون بالفرد، خلافاً للنموذج الجمعي، بعيداً عن سياق عملية الجمعنة التي تنجم عن الحداثة أو بالأحرى التي تنجم عن المسرح السياسي الرسمي، الذي لا يعي الفرد نفسه بأنه فاعل فيه. وبهذا الخصوص تنحو الممارسات الموالية مثلها مثل الممارسات المذهبية للمعارضة إلى إحداث فصل واضح بين فعل المطالبة وفعل الولاء للنسق السياسي.

لكن في زمن الأزمات، يصبح هذا النمط من التوازن متقلّباً وهشّاً. وقد يؤول إلى عدم محاصرة الموالين لصالح التنظيمات التي تقوم لعبتها المعلنة على الإبتعاد عن المسرح السياسي المدان لعدم شرعيّته. والحال أن هذه التنظيمات مبنينة عشوائياً وبشكل لا متساوٍ، فهي أحياناً تنظيمات سرّية واختيارية تطوّعية، وهي غالباً محصورة بشبكة صغيرة من الأوصياء الواعظين، واحياناً أخرى متوجّهة، كعنوان رئيسي، شطر البناء المضاد للطوائف القائمة، ساعية إلى تحقيق حياة إجتماعية، بين عناصرها، متوافقة مع مبادىء الإسلام[٤٤]. وعلى الرغم من كلّ فرضية، فإن

هذه التنظيمات تنشر مسلكاً وتبسط خطاباً غريبين، بشكل كبير، عن وظائف تمقّصل المصالح ودمجها، وتنحصر نشاطاتها بإدارة العمل المطلبي. من جرّاء ذلك تجد المعارضة نفسها معزّزة في مميّزات تشرذمها ومجموعها كما في طبيعتها المنتشرة هنا وهناك وغير الخاضعة للرقابة سوى بصعوبة.

زد على ذلك، أن نظام الموالاة ـ بعد بلوغه هذه الدرجة من الفساد ـ وفي انغلاقه على نفسه وعلى وِظافته الداخلية الوحيدة على المسرح السياسي، وفي قبوله علاقات الصداقة أو التآمر، يزيد المسافة بين الأدوار السياسية الرسمية ومجمل الأمداء (جمع مدى) الإجتماعية، مبرزاً أكثر علاقات الاستلاب السياسية. فنحن نشهد اليوم، في إيران وفي مصر، بشكل خاص، عودة إلى الأوضاع التي ميّزت، في القرن التاسع عشر، ولادة الممارسات السياسية الأولى الحداثوية: وكما في ذاك العصر، فإن هذه الممارسات لا تحرّك مختلف الاطراف ضدّها فحسب، بل تثيرها. مع ذلك يبدو أن هناك فارقين اثنين: إن المجابهة هذه المرّة تشتدّ على المسرح السياسي الحديث من جرّاء الإحباطات المتراكمة والتي تولّدت عن الآمال الخائبة من التعبئة الاجتماعية؛ ولا يمكن أن تضطلع الاريستقراطية التقليدية بهذه المهمّة، اذ قد فقدت معظم سلطاتها السياسية، وخاصة من جرّاء الإصلاحات الزراعية. هذا التطور المزدوج يشكل من جهة ورقةً إضافية رابحة في أيدي التنظيمات الإسلامية التي تفرض نفسها هكذا كبديل رئيسي في القيام بوظائف التعبئة واجتذاب الولاءات؛ وهو من جهة أخرى يسهم في إعادة التوازن إلى الخطاب المعارض الذي يخلط بين الإستناد إلى التراث والدعوة إلى الحداثة، كما تعبر عن ذلك وبشكل جيد حركة نورك، في تركيا، التي تنادي بضرورة التوازن العادل بين التقليدي والحديث؛ وهو التوازن الذي لا يمكن حصوله الّا اذا تمّ احترام تعاليم القرآن[٤٥]. فالطابع المركّب للتعبئة التي تنجم عن ذلك تبعد هذه التنظيمات من القيام بوظيفة برنامجية، لهذا يبقى عمل المعارضة بعيداً عن إنتاج المطالب، ويعرّضها للإنزلاق أكثر باتجاه الهياج الشعبي. عندها إن دلّت هذه الامكانية الكامنة على شيء فهي تدلّ على حركة تعبئة تتميّز بتشرذمها وبقصر نظرها وتوقّعاتها وبادّعاءاتها احتواء المطالب المختلفة في طبيعتها، كي تربطها

بالتشكيك الدوري بشرعيّة المدى السياسي.

وبعد أن يتّخذ نموذج الهيجان الشعبي معالمه هكذا، يتحدّد نقيضاً لنموذج المطالب، وهو النموذج المصاغ من المفاضلة بين المطالبة والإندماج داخل النسق السياسي وتوقّع الإعانات من جانبه. فالتعارض هنا هو أكثر من تعارض في الممارسات، بل هو في الحقيقة تعارض بين ثقافتين، أي بين مدلولين مختلفين ـ وبالأحرى متناقضين ـ ممنوحين للسياسي، بفعل الأحداث التاريخية والتجارب المتباعدة. ويمكن أن نعتبر أن ثقافة المطالب المحدّدة على هذا النحو هي عنصر أساسي، من ثقافة المواطنية؛ لأن المطلب يفترض قبل كل شي الإندماج الأدنى للفاعل الذي ينتجه مع الجماعة السياسية التي ينتمي إليها: إنه يقيم صلة، كما في الكومونة البرجوازية سابقاً، بين وعي المصلحة ـ فردية كانت أم جماعية ـ ودعوة المركز لتلبية هذه المصلحة. ولأن العملية التي يتمّ بها المطلب في الدرجة الثانية تتطلّب، على مدى تحقيقه، ممارساتٍ من طبيعة جمعية، وهي الممارسات التي تصبح شرعيّة بطريقة نهائية استناداً إلى معرفة الغير وإلى تعاون مجمل الأفراد الذين يشكّلون الجماعة التي يتمّ التوجّه إليها. واخيراً نقول، ولأسباب تعود عامّة إلى التجربة وإلى السعي إلى استراتيجية أفضل، بأن المطلب يتفكّك إلى سلسلة كاملة من الأفعال المتحوّلة، بشكل كافٍ إلى مؤسسات وطقوس كي تندرج ضمن قواعد النسق السياسي، وكي تضمن اداء وِظافته اليومية. فاذا لم يعتور الدولة الفساد، على المدى الطويل، من جرّاء زيادة المطالب، فإنها(أي الدولة) تجد فيها تحقيق ذاتها وطريقتها في التكّيف معها، كما تجد فيها تجدّدها وانشغالها الرئيسي.

إن ثقافة الهيجان الشعبي تعبّر، على العكس، عن استحالة التوفيق بين النظام والمعارضة وعن استحالة جعل العمل المطلبي عنصراً مكوّناً لمدى سياسي موحّد. والمعارضة، التي تصبح ميّالة من جرّاء ذلك إلى إعادة بناء نظام سياسي شرعي في مواجهة المسرح السياسي الرسمي؛ هذه المعارضة تعيد صياغة السياسي بما يمكن أن نسمّيه «صيغة شعبية للعمل السياسي»[٤٦]. وهذه الصيغة الأخيرة،أليست تعبيراً ما زال مشوّشاً وغير مقروء عن تجدّد أشدَّ عمقاً في الممارسات والنماذج تجاه تحدّي الحداثة؟

الإيقاعات بين المعارضة والهيجان الشعبي: من القوّة الكامنة إلى القوّة الفعلية

إن الهيجان الشعبي والمطالب لايرتبطان بالدينامية نفسها. فخصوصية الهيجان في إرجاعها إلى دورات، في ردّها إلى تعاقب حقبات متميّزة بصراعات حادّة وبسِلْم نسبي؛ بينما خصوصية المطلب تخضع لإيقاعات يبدو أن نتائجها المتعارضة هي بالضرورة اقلّ إثارة. زد على ذلك أن الخشية من القطيعة لا يمكن تقييمها ضمن الحدود نفسها: في حين يكون الحدّ أقلّ مأساوية ضمن منطق المطلب، فإنه يكون بالقوّة أكثر مأساوية ضمن منطق الهيجان، اذ خصوصية الهيجان هي في القدرة على النفاذ إلى قلبٍ كاملٍ للنظام السياسي القائم، كما يوحي بذلك مثال الثورة الإيرانية؛ وهو الأمر الذي يحصل أحياناً بأسرع ما يتوقّع المراقبون والفاعلون[٤٧]. هذا الانتقال من القوّة الكامنة إلى القوّة الفعلية، من الهدوء إلى التوتّر، من النظام إلى التحوّل، قد جرى تفسيره، من خلال دراسات حديثة عدّة، غير أن هذه التفسيرات كانت في الغالب مسحوبة على التجارب الغربية، وهي تفسيرات تخفي، عادة وبطريقة مبالِغة، الدور الوسيط للعمل السياسي، وتخفي بشكل خاصّ مفاعيل، على المدى القصير تطوّر الاستراتيجيات التي تُعَدّ داخل المسارح السياسية وخارجها.

لقد كتب الكثيرون عن الدور الذي لعبه، في هذا المجال، التغيّر الاجتماعي وإيقاعاته. فالفرضية التنموية القديمة للمفاعيل المشؤومة للتحديث السريع قد استخدمت بوفرة لتفسير الصعود القويّ للمعارضة في ايران، وبشكل عام، لنقض الترابط بين تقدّم الإسلاموية والبناء المتسارع للمجتمع المديني والصناعي. فالقضية ليست محالاً: إن الإخفاق الذي أصاب المسارح السياسية يمكن أن نتبيّنه في الريف كما في المدينة، والحركات الإسلامَوية تشكّلت بسرعة أكبر في المجتمعات المسلحة الأكثر تمدّناً، في مصر وفي سوريا أو في إيران. والمدينة، كما رأينا ذلك، تبرز مأساوية مفاعيل التشرذم الاجتماعي، وتقوّي التضامن الجماعي المذهبي لتحوّله إلى مصدر للتعبئة؛ إنها تبقي على البطالة وحالات الحرمان، وتجعل التباينات الإجتماعية بارزة، وتولّد، وبخاصة عن طريق السياحة، سلوكات ضد الأجانب ومضادة للغربيين[٤٨]. غير أن الأطروحة بسيطة للغاية، فهي

لا تسمح باكتناه سوى سطحية الظاهرة، كما أنها توحي بشكل قاطع بأن الأزمات التي تؤثر على مجتمعات العالم الإسلامي تعود ببساطة إلى موقف متشنّج تقليدي وإلى رفض الحداثة.

إن الغموض الذي يلفّ هذا الحديث ينوجد في تفاصيل الحجج المقدّمة. فبعض المفكّرين، المتأثرين بأعمال ليرنير Lerner يعتقدون بفرضية أن إنطلاقة حركات المعارضة تؤكّد أن عملية التحديث وعملية التعبئة خاطئتان: قد تصل الأزمة هكذا إلى ذروتها في حال التفاوت الحادّ بين عملية التمدين السريعة وعملية محو الأمّية التي قد لا تتابع؛ الأمر الذي يدفع باتجاه المدينة أعداداً كبيرة من الناس لا تستطيع فعلياً أن تندمج فيها والتي قد تسعى، ضمن التعبئة المذهبية، إلى طريقة للتعويض عن أشكال الحرمان التي طالتها، في الحياة المدينية[٤٩]. بالمقابل نجد مفكرين آخرين يركّزون على النجاحات التي أحرزتها المعارضة الإسلاموية داخل المواطنين الذين بدأوا بفكّ الحرف؛ هؤلاء المفكرون الذين يبرزون إمّا النجاحات الدالّة التي احرزتها التربية داخل صفوف سكّان طهران في السنوات الأخيرة من حكم الشاه[٥٠]، وإمّا الدور المميّز الذي لعبته الجامعة، وخصوصاً في القاهرة، في تجنيد محاربين إسلامويين جدد[٥١].

إن لكل واحد من هذه التحليلات قسطه من الحقيقة: إن تأثير الملّة أو الجمعيات الدينية هو واقعي سيما وأن الفرد، لجهله الكتابة، محروم من وسائل الإتصال؛ أمّا بخصوص نجاح التربية، فيمكن القول بأنه من المؤكّد ايضاً أن هذا النجاح هو مصدر توقّعات وانتظارات كما هو مصدر حرمانات تجاه الحداثة؛ كما تشهد على ذلك مسيرة طالب من القاهرة، كما رسمها جيل كيبّل Gilles Kepel، مسيرة الآمال التي ولدت على مقاعد جامعة مرهِقة إلى درجة ازالة الوهم من رأسه في في أن يجد نفسه، بعد سنوات عدّة، سائق عربة أجرة أو عامل رصاص، ليتجنّب دور العاطل عن العمل الحامل للشهادات[٥٢]. فالتعليم العالي، ولكونه مركز تجابه مباشر مع معرفة ذات اصل غربي، ينشّط لدى الشباب البحثَ الدائب عن خطاب بديل يخدم، وخاصة في الدوائر العلمية، استراتيجية تجنيد التنظيمات الإسلاموية[٥٣].

غير أن التأويلين يصبحان قابلين للنقاش عندما يميل الواحد إلى استبعاد الآخر. فالمعارضة تغتذي ايضاً من تجاحات محو الأمّية ومن تأخّرها، كما أنه من الصحيح أن الحركات الإجتماعية عندما تتشكّل تنحو لأن تصبح حركات فئوية داخلية وأن تتغذّى من مجموعة الحرمانات التي يؤجّجها التغيّر الإجتماعي والتحديث الإقتصادي.

إن مَثَل إيران، من وجهة النظر هذه، هو مَثَل معبّر،وليس المثل الوحيد. فلقد استفاد الصناعيون والتجّار - الصغار والكبار - من الإزدهار الإقتصادي المفاجىء الذي حصل عام ١٩٦٩ وخاصّة الازدهار الذي أعقب رفع سعر النفط في ١٩٧٣. هذه الظروف انعشت الآمال والتوقّعات، سيما وأن لعبة القادة الطبيعية كانت تقوم على توطيد شرعيّتهم، باستغلال الظروف إلى أقصى حدّ وباعلان المجيء المباشر لزمن الرخاء الذي سيستفيد منه، مباشرةً، كل مواطن. لكن منطق اللعبة السياسية للورثة الجدد لم تتوقّف عند هذا الحد: هذا المنطق كان يتضمّن اقتطاعاً هامّاً لمصلحة ميدانه الخاص، إن في تعزيز الجيش أم في تعزيز البيروقراطية، كما كان يتضمن جهداً يهدف إلى توجيه الإزدهار الإقتصادي، بشكل تسلّطي، نحو قطاعات إجتماعية تعتبر أساسية في توطيد المسرح السياسي. هذا الأمر الأخير دفع حكومة الشاه إلى الارتماء في سياسة تسعى أن تفرض بالقوة رفعاًحاداً في اجور العمّال، وأن تفرض بدء مساهمة العمّال بالأرباح، ما ساهم في خفض عائدات البرجوازية الجديدة، وفي خلق سلوك من الحرمان داخل هذه البرجوازية، وفي تسريع الأزمة الإقتصادية[٥٤]. هذه الأزمة التي اندلعت خلال العام ١٩٧٥، واشتدّت من جرّاء انخفاض عائدات النفط، تفاقمت بدورها من جرّاء سياسة الحكومة: لقد حاربت الحكومة التضخم المالي بما يتوافق مع قواعد حكم الشاه، القواعد الأكثر تقليدية مع عدم مراعاة أخطار المزايدة المأسوية التي ترافق هذه القواعد (التشهير بالمذنبين ومعاقبتهم بأسم الجماعة واللجوء إلى القمع الأشدّ). فالصحافة في ذاك العهد تجنّدت بكاملها للتشهير، علانية وبعناوين عريضة، بأولئك الذين يبيعون بأسعار مرتفعة، يحدوها إلى ذلك الوشايات والمشاهد المرعبة التي كانت تغذّيها إعلانات الوشاة التي كانت توضع على نوافذ مسببّي التضخم.

والحال أن المظالم لم تقتصر على كبار التجّار، بل طالت أيضاً صغارهم؛ باختصار لقد طالت مجموع الناس الذين يتعاطون في البازار، الذين تعتمل في نفوسهم مشاعر الحرمان والخشية من القمع(٥٥). ويبدو هذا التضافر واضحاً، سيما وأن السلطة السياسية، وللقيام بدورها الخاصّ، وجدت أنها مدفوعة لتقوية الآمال الخائبة ولإعطائها توجّها سياسياً بالدعوة، بواسطة خطاب ألقاه الشاه في تشرين اول ١٩٧٦، إلى التقشّف وبذل الجهود على غرار الوعود التي قطعت، قبل ثلاث سنوات، بالحداثة والجنّة(٥٦).

إن العيش في الحرمان يصبح غير محتمل عندما يكفّ الناس عن الإيمان بحظوظ تخفيفه، حسب تعابير هيرشمان Hirshman المعهودة؛ وهو يشتدّ عندما يعقب ظروفاً اقتصادية مؤاتية(٥٧). لكن حدّة الظاهرة وصِلتها السياسية يتعزّزان بقوّة في سياق الحكم الوراثي المتجدّد: لأن الأمير يستثمر، بإفراط، سياسياً كل ظرف اقتصادي، أي الأمير المتلهّف لتثبيت شرعيّته والقلق للحفاظ على كامل إشرافه على السوق، مهما كلّف الأمر؛ ولأن كل تدخّلاته لضبط السوق لا تؤتي ثمارها الّا باللجوء، تحديداً، إلى ادوات سياسية هي نفسها مكلِفة وغير شرعيّة؛ ولأن لعبته تقوم على استغلال التوقّعات إلى أقصى حدّ، خشية اضطراره من المعاناة، مباشرةً وبشدّة، من الحرمانات التي تعقب هذه التوقّعات.

هذه الصيغة من صيغ ازدياد المعارضة، وتلقّفها من قبل التيارات الإسلاموية نجد كولون Coulon يتناولها بالوصف بتعابير مشابهة بصدد السنغال Sénégal: إن انهيار أسعار فستق العبيد ولّد الحرمانات نفسها وردّة الفعل نفسها للسطلة السياسية التي لجأت إلى القوّة والقهر لفرض الضرائب ولإدارة ديون المنتجين(٥٨). ويصحّ قول الشيء نفسه عن الإختلالات الإقتصادية التي أعقبت الإنطلاقة الصناعية والمدينية التي ميّزت تركيا في عقد الستينات، والتي سبّبت أيضاً حرمانات متعدّدة، استخدمتها وسيّستها لعبة العوامل نفسها(٥٩). ويمكن قول ذلك عن الإضطرابات والقلاقل التي عمّت مصر في ١٩٧٧، وقد سعّرت نارها خيباتُ الأمل التي رافقت فشل سياسة الانفتاح الليبرالية، كما نشّطتها سلسلة المناورات الإقتصادية الإستعراضية والقاسية التي قامت بهاالسلطة السياسية لأخذ المبادرة والإمساك بزمام

الأمور: ارتفاع مفاجىء في الأجور بلغ ٣٠٪، وبعد فترة قصيرة تمّ إلغاء الإعانات الممنوحة منذ أكثر من عشرين سنة للمنتوجات ذات الاستهلاك الكبير[٦٠]... إننا ندرك أن ظاهرات من هذا النوع تهدّد على حدّ سواء البلدان النفطية، والبلدان التي لا تملك موارد، وتعود إلى طبيعة الممارسات السياسية، القائمة على الحكم الوراثي المتجدّد، أكثر مما تعود إلى قوانين الإقتصاد.

إن استراتيجيات التحديث المختلفة ترعى، كل واحدة على طريقتها، هذا الصعود للمعارضة وهذا التجمّد السياسي. فآبتر Apter هو الذي كان قد أشار إلى التوتّرات الملازمة لعمليات التحديث التي تضرّ بالعالم الثالث والتي تحدُث، بشكل رئيسي، إنطلاقاً من الإرادة السياسية للنخب الموجودة في السلطة، في مواجهة أمداء إجتماعية يوكل فيها إلى الفاعلين أدوار سلبية إلى هذا الحدّ أوذاك[٦١]. ولدينا اليوم دراسات أكثر جدّة تنير تناقض الاستراتيجيات الناجمة عنها[٦٢]. إن عملية التحديث، التي تضفي الشرعية على سلطة النخب، لم تبدأ الّاضمن حدود معيّنة، إلى الحدّ الذي لا يثير الشك برفعة الفئات الحاكمة القائمة؛ وكون التحديث الإقتصادي يحصل بمبادرة من الأمير وبطانته، فإنه يبقى من وحي سياسي أساساً؛ محافظٍ هكذا على استياء الفاعلين الإقتصاديين وعلى حرمانهم وسخطهم، وهم الساعون للإستفادة منه.

تبدو هذه الظاهرة جليّة، بشكل، خاصّ في حالة إيران. ولقد بيّن أمين صيقل Amin Saikal كيف كان النمو الرأسمالي، الذي شجّعه الشاه، يقتضي، كي ينجح، لا مركزية المسؤوليات، وإعلاء شأن المشاركة، وازدياد المبادرة الفردية، أي إزالة المسرح السياسي إزالة تدريجية، وبشكل رئيسي، إزالة البيروقراطية: لقد ألفى الأمبراطور الإيراني نفسه أمام معضلة لايستطيع حلّها؛ تؤدّي به إمّا إلى كبح النمو للحفاظ على وصايته السياسية، وإمّا للتخلّي عن مصادر سلطته لإرضاء الرأسماليين من أصحاب المشاريع الجدد[٦٣]. وعندما حاول الشاه في البدء الرهان على تجاهل هذه المعضلة، جازف بزيادة حدود التناقض: إن توجّهات الخطّة الخمسية الإقتصادية الإيرانية عزّزت إتساع الوظائف الحكومية والبيروقراطية بشكل كبير عن طريق سياسة إعادة التوزيع، وتطوير التجهيزات الجماعية وتمويل عمليات

النفوذ والهيبة. وكانت النتيجة الملموسة المباشرة الإنطلاقةَ الهائلة للبيروقراطيات، أي اختيار أعداد كبيرة من الموظّفين، جعلت حداثة عهدهم في الوظيفة المَلَكية سريعة العطب وهشّة، إن لم نقل أكثر[٦٤].

قد يمكن القول إن لعبة التحديث، التي قامت بناءً على مبادرة من سلطة حكم وراثية متجدّدة، هي اذاً عامل من عوامل المعارضة: المعارضة من جانب النخب الإقتصادية، العتيقة أو الحديثة، التي انزعجت وقلقت من التحديدالسياسي حصراً لسياقات النمو الإقتصادي؛ ومن جانب البيروقراطيات، التي وجدت فيه سبباً صالحاً للمطالبة باستقلاليتها الخاصّة تجاه الأمير، غير أن المعارضتين لم تسيرا بالضرورة على المستوى نفسه؛ فالأولى استطاعت أن تنمو وتتطوّر وحدها، وتشجّع، كما حدث في السنغال، نقض «الطبيعة التكنوقراطية للدولة»؛ وهكذا تعزّز تأثير الجمعيات الدينية وتأثير أوساط المرابطين، ما أسهم في إرساء المعارضة خارج السياسي[٦٥]. وفي مرحلة ثانية، نَحَتْ الظاهرتان إلى الإلتقاء، كما حصل في إيران في نهاية العهد الأمبراطوري، الأمر الذي أبقى على ضبابية حركة تطالب في الآن نفسه بالتقليد والحداثة، بالليبرالية الإقتصادية والنظام الموجَّه. وقبالة المسرح السياسي الذي تميّز برأسمال ضعيف من الشرعيّة والذي حُكِمَ بخيارات استراتيجية كانت تضيق، وقبالة فقر الدوائر التمثيلية والجمعية، استطاعت مبادرات المعارضة التي كانت تتشكّل خارج المسرح السياسي الرسمي أن تستمدّ من هذا التقارب فيما بين أطرافها مصدراً ثميناً من مصادر التجييش. وكلّما كانت السلطة السياسية «تنعم» بالإصلاح، كما كانت الحالة في إيران مع «الثورة البيضاء» في ١٩٦٣، ومع سياسية التنمية الإقتصادية التي بدأت بعد عشر سنوات، كانت عملية إعادة بناء سلطة مضادة للشرعية تنشط، خارج الامداء الرسمية والمجتمع السياسي، وهي سلطة يوجد فيها كل الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم ضحايا التغيير[٦٦]. ونستطيع أن نتخيّل، ضمن هذه الظروف، أن النخب في الحكم الوراثي المتجدّد تسعى إلى تفعيل حظوظ بقائها في السلطة باحترامها سياسة الجمود التامّ؛ كما قد ينبغي عليها أن تتمتّع بالسيطرة التامّة على اللعبة الإقتصادية؛ وهذا الأمر هو، ضمن سياق الإرتباط أو الترابط، طوباوي كلّياً. فهذه النخب، الخاضعة للعبة المصادفة

التي لا تحتويها، هي نخب مرتبطة، بشكل كبير، بالتطوّر وإيقاعاته.

والحال أنه ينبغي أن نلاحظ أن الليبرالية والاستبدادية يؤدّيان إلى النتيجة عينها وأن الخيار بين هاتين الاستراتيجيتين لا يعطي الأمير مبادرة الضغط على المعارضة ولا مبادرة ضبط الروابط بين المسرح السياسي والامداء المختلفة التي تحيط به. لقد سبق فترتي المعارضة الكبيرتين، في ايران، جهدٌ ملموس للتحرّر. فبعد تصلّب السلطة في فترة الخمسينات، شهدت بداية الستينات هيمنة لانفتاح حقيقي، تمّ دعمه بقوّة من قبل ديبلوماسية كندي: سياسة الانفتاح هذه أدّت إلى أحداث العام ١٩٦٣ الدامية[٦٧]. زد على ذلك أن الأعوام ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ ظلّت أعوام بناء حزب راستا خيز Rasta Khiz، الحزب الوحيد الذي كان وراء تأسيسه الشاه، كي يضمن بداية المشاركة السياسية والتي شكّلت، على الأقلّ في سنتها الأولى، ارضية مجابهة ونزاع بين التيارات والأقسام التي كانت تتيمّن، ولو بخجل، نوعاً من التعددية المحدودة[٦٨]. ويظهر إذاً، وكموقف مسبق، أن التراخي في القهر والقوّة، بعد حقبات طويلة استبدادية، هو الوضعية الملائمة لصعود المعارضة ولإنزلاقها باتجاه الهيجان. غير أن الواقع المحاصر عن كثب هو أكثر تعقيداً: في حين حدث انفجار العام ١٩٦٣ **في أوج مرحلة** التحرّر، حصل انفجار العامين ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ بعد سنة من التبدّل التكتيكي وفي ظروف العودة الواضحة إلى الاستبدادية. ولقد وضع الشاه حدّاً، منذ نهاية ١٩٧٦، لإنطلاقة دينامية المواجهة داخل الحزب الوحيد، وفي آب من العام ١٩٧٧، برهنت حكومة آموزغار Amuzgar عن تصلّبها مع رجال الدين بإلغاء المساعدة العامّة المدفوعة لأصحاب المقامات الدينيين[٦٩]. زد على ذلك أن خليفة آموزغار، شريف امامي Charif-Emámi، اندفع مجدّداً خلال صيف العام ١٩٧٨، باتجاه سياسة تساهل وتحرّر، والتي وضعت حدّاً لها، بعد مضي سنة، حكومة الجنرال أزهري Azhari العسكرية.

أضف إلى ذلك أن كل الأمور التي كانت تحصل؛ وكأن الحركات الدينية كانت تستمدّ، من جهتها، المكاسب عينها لسياسة استبدادية كانت تعرّضها للشهادة ولسياسة ليبرالية كانت تتيح لها أن تتنظم وأن تنشر تأثيرها. وتقع الفترتان الكبيرتان لنمو هذه الحركات في إيران ولتشكّلها كحركات مواجهة فاعلة، من

جهة في حقبة العلمنة الإستبدادية التي سبقت الحرب الأخيرة والتي شهدت ولادة قمّ KOM كمركز من مراكز المعارضة الدينية(٧٠)، ومن جهة أخرى بين ١٩٦٣ و١٩٧٧، عندما اختار الشاه، عن إكراه أو عن سوء تقدير للمخاطر، سياسة الإتفاق مع رجال الدين، مؤمّناً لهولاء استقلالية قوّية أتاحت لمختلف الحركات الدينية الحالية أن تتشكّل وأن تجتذب اعضاء.

ويبيّن المثال التركي، من جهته، أن مراحل الدمقرطة والتنافس السياسي الفعلي قد استفادت منها التنظيمات ذات التوجّهات الدينية كي تفرض نفسها تنظيماتٍ فاعلة في اللعبة السياسية وكي تقوّي تأثيرها؛ بينما يبدو أن الأمر في الجزائر أو غيرها يوحي بخلاف ذلك، كاشفاً الطريقة التي يمكن للفئات الإسلاموية أن تغتذي من توجّهات النظام السلطوية الاستبدادية(٧١). والغموض نفسه يَبين في تاريخ مصر الحديث. والسياسة الليبرالية التي ابتغاها السادات منذ ١٩٧٤، فاقمت مفاعيل سياسة السلم تجاه اسرائيل، الأمر الذي شجّع ليس فقط انتعاش عمل الأخوان المسلمين، بل شجّع أيضاً وجود تنظيمات ذات توجه إسلامي وجّهت حركات الإحتجاج اليومية وضمنت خروج عدد من الأفراد من الأمداء السياسية الرسمية؛ كما كان من نتائج هذه السياسة الهيجانات الدامية التي حدثت في كانون الثاني ١٩٧٧ والتي استهدفت بخاصة الجامعة الأميركية والسيارات الاوروبية والمرابع الليلية(٧٢). هذا الإخفاق دفع نظام السادات إلى التشنّج الإستبدادي التسلّطي، اذ قمع الاضرابات والمظاهرات، ومنع التنظيمات التي تتأسس «على الطبقة أوعلى الدين»، واستبعد عدداً من الأشخاص من الحياة السياسية والإدارية. غير أن الظروف المستجدّة كانت مؤاتية للمواجهات الدينية، في حين ازدادت، في ١٩٨٠ و١٩٨١، المظاهرات العنيفة، متّخذة، علانيةً، توجّها طائفياً أو جاعلة، في الغالب، المسلمين والأقباط يتواجهون. هذا التطوّر ادّى، في ايلول ١٩٨١، إلى توقيف عدد كبير من المسؤولين الإسلامويين، وخاصة عقب اغتيال السادات.

إن العنصر المحدِّد غير موجود اذاً في «درجة الاستبدادية» ولا حتى في تعاقب مراحل«الإنفتاح» و«الانغلاق»؛ قد يبدو متموضعاً أكثر في طبيعة العلاقة السياسية

نفسها، في التوتّر المطّرد الذي يظهر بين المسرح السياسي والأمداء الإجتماعية والذي يولّد مزيداً من سوء الفهم، ومزيداً من الرفض وينتج المفاعيل عينها، مفاعيل تشرذم المعارضة وتكتّلها، في فترات القوّة، كما في فترات البحث عن تسوية. فالنظام القائم، أكان ليبرالياً أو استبدادياً، يعيد دائماً إنتاج دينامية الحكم الوراثي المتجدّد التي تقوده إلى الإخفاق وترفع المعارضة في وجهه. فالسياسة الليبرالية الإقتصادية التي اتبعتها مصر كانت في قسمها الأكبر ضحية مقاومة البيروقراطية لها، وهي البيروقراطية التي جعلت محاولة «الثورة الإدارية مدعاة سخرية، أي المحاولة المكرّسة بشكل خاص للقضاء على القطاع العام. وكانت سياسات التدخّل الناشطة الإقتصادية التي اعتمدت في السابق قدأخفقت من جرّاء اللعبة التي قامت بها النخب البيروقراطية المهتمّة بمراقبة وظيفة الإصلاح ـ وبالاحرى بالقضاء على هذه الوظيفة.

هذا الاختلاط للمراحل البيرالية والاستبدادية في مرجل الإخفاق، وتعاقب هذه المراحل وبالتالي تشابكها، تسمح كلّها بفهم موقف تراجع المعارضين الليبراليين أمام النخب الدينية، وهو الموقف الذي اصبح تدريجياً مألوفاً، بل موقف خضوع. فالموارد التي يمتلكها المعارضون الليبراليون لا تتوازى ابداً مع تلك التي تتمتّع بها النخب الدينية: إن الليبراليين، المنخرطين بين الحين والحين في اللعبة السياسية الرسمية، يظهرون وكأنهم معارضون لا يمكن تصديقهم بسهولة، كما لا يمكن ادراك خطابهم وتعقيدات التكتيك. زد إلى ذلك أن الليبرالين يتقاتلون تحت شعار أن كل منطق الحكم الوراثي المتجدّد ينحو إلى عدم التوصيف، إلى عدم الشرعنة، إلى تقديم كل شيء وكأنه ببساطة غير واقعي كلّياً. لأجل هذا يفقدون كل مَلَكة على الاختيار: إن إتّباع الدينيين يبقى حظهم الوحيد في وضع معارضتهم موضع التطبيق وفي تحريك الحدّ الأدنى من الدعم لمصلحتهم. فما الذي يتوسلونه واسطة؟ إن مثل إيران قد بيّن حديثاً قدرتهم الضعيفة في الضغط على توجّه الحركة وفي توجيهها نحو مطالب الإصلاح الإصطفائي أو، **بالأحرى**، نحو مشروع سياسي متوافق مع خيارهم: إن المغامرة التي قام بها مهدي بازركان Mehdi Bázargan، الذي يقارنه بخّاش Bakhash ب«سكّين دون شفرة»، هي من وجهة النظر هذه

مغامرة ذات دلالة[٧٣].

إن تطوّر المعارضة يرتبط اخيراً بطبيعة التنظيمات، بتوجّهها الاستراتيجي وبمصادر تعبئتها. والمرونة القصوى التي تبديها الحركات الدينية تلعب، على هذا المستوى، دوراً كبيراً. ويمكن للخيار الاستراتيجي الاوّل الذي تتخذه هذه الحركات أن يقوقعها ضمن اطار سلوك رافض للنظام السياسي القائم، الذي ترفض سمته «المُشركة» أو ببساطة سمته الفاسقة. والتنظيمات التي تسترجع تقليد هجرة النبي والتي تستلهم هذا النموذج توجّه عملها المعارِض باتجاه عدم المشاركة في الحياة العامّة أكثر مما توجّهه باتجاه الهيجان أو الرفض العنيف. والقرابة بين عمل هذه التنظيمات وعمل الجماعات الصوفية التي كانت تنظِّم، في العهد العباسي اوّل نمط من انماط المعارضة ضد طموح الامبراطورية في احتكار وظيفة الهيمنة، دون ان تقلق بال أولئك الذين كانوا مكلّفين بالمهمّة. ونجد هذا السلوك حالياً في عمل الجمعيات الدينية في المغرب وبخاصة في افريقيا السوداء المسلمة. وهو السلوك الذي يذكّر بالتكتيك الذي قرّرته «جماعة المسلمين» في مصر، والتي نادت، حول شكري مصطفى، برفض كل تعرّض للشبهات مع الدولة، والتي تشهّر باعمالها مع العمل على إعادة بناء جماعات حقيقية من المؤمنين، خارج المدى السياسي، ومع الدعوة لسلوكات خروج منها، على سبيل المثال رفض التوظّف[٧٤].

إن هذا النمط من الاستراتيجية يشكّل، دون أن يستهدف الاستيلاء على السلطة ولا قلب النظم القائم، تحدّياً يتركّز على هوّية المسرح السياسي بالذات التي لا يمكن ابداً أن تطمح إلى اجبار كل مواطن مباشرةً؛ وهذا النمط هو ايضاً أداة فعّالة لتربية سياسية موجّهة نحو قيم مختلفة عن القيم التي ينتجها النظام السياسي. إن خلفية حركات المعارضة في العالم الإسلامي، واستراتيجيات الخروج التي تعتمد، تعيق يومياً وظائف فرض الضرائب أو وظائف التجنيد؛ وبتغذيتها ظاهرة التشرذم، فانها تلعب ـ وما زالت تلعب ـ دوراً حاسماً في عملية تحويل المطالب إلى مآسٍ.

وهناك أنماط أخرى من الحركات تعلن عن هويّتها الدينية وتجيّش الناس على هذه القاعدة، دون إدّعاء بتوجّه سياسي. والمثل الصارخ عن هذه الانماط هو مثل

التجمّع «الحجّاتيه المهدييه» الذي أنشىء في إيران والذي أعقب تنظيم عنجومان ـ إ زدـ إ بهايات Andjoman-e zed- e Bahayat (تجمّع مضاد للبهائية)، الذي اسّسه حجّة الاسلام محمد حلبي. وكان دوره يقوم اساساً على تبشير المؤمنين وتربيتهم لتحصينهم ضد كل زندقة، وعند الاقتضاء «لإعادة تأهيل» البهائيين المرتدّين. وكان عمله اليومي يهدف إلى القاء المحاضرات، وإلى طبع الكتيّبات، وإلى إعداد صفوف أخلاقية، وإلى تجهيز مكتبات ومؤسسات إحسان وبرّ، وبالاحرى مراكز طبّية. وهناك المقدار نفسه من الأهداف غير المؤذية التي سمحت له أن يحصل رسمياً على إذن بالعمل من بوليس الشاه وان ينصّب نفسه سلطة تجييش قادرة على التملّص من رقابة المؤسسات الرسمية، وأن يستفيد هكذا من حضوره الكبير داخل البلد، ومن الولاءات المتباينة وشبكة تنظيمية كثيفة وصلبة[٧٥].

بالطبع، لم يسعَ تجمّع الحّجاتيه للعب دور منفتح في التربية السياسية، كما لم يسعَ لإدارة المعارضة، وقد ذكّر دوماً بأولوية توجّهه الديني، وبرهن عن حذره اثناء هيجانات ١٩٦٣، وحدّد المسافة، في بداية الثورة، بينه وبين الخميني وبينه وبين تيار الصادقية Sadekiyyeh الذي كان مرتبطاً به مباشرةً. غير أن وظيفته في رفع المطالب ظلّت محدَّدة: هذا التنظيم، الذي كان المدى الوحيد من الاستقلالية المتشكّل تجاه المسرح السياسي الامبراطوري، كان احد التنظيمات القليلة التي إقترحت بديلاً؛ ولأنه كان مركزاً من مراكز توكيد الخطاب الديني بشكل حاسم، كان بالأولى فاعلاً يخشى جانبه في اظهار عدم شرعية المسرح السياسي الرسمي، عن طريق دفع المطالب التافهة غير المحقّقة إلى أن تتحوّل تشكيكاً بالنظام السياسي. ومن المناسب كذلك أن نعتبر دالّة السرعة التي اتّخذ بها تيار الصادقية، الأكثر علانيةً سياسياً، نوبته، منذ انطلاقة الحركة الثورية، مستعيداً لصالحه تعقيد تنظيمه وقوّة تأثيره. وهكذا ينشأ، حتى فوق إرادة الفاعلين، نوع من الاستمرارية بين الحركات الدينية «اللاسياسية» والحركات الدينية السياسية، وفق منطق يضبطه تطوّر الظروف التي تساهم هذه الحركة أو تلك في خلقه.

إن إيران، ضمن وجهة النظر هذه، تشكّل بالطبع حالةً نافرة، وذلك عائد بشكل

خاص إلى قوّة رجال الدين فيها وإلى طبيعتها التراتبية، وبالاحرى البيروقراطية. لكن هذه الازدواجية بين الكامن والظاهر التي تضبط عمليات المعارضة ليست غريبة عن بقية البلدان الإسلامية. إننا نصادف هذه الإزدواجيه في تركيا، إنما بطريقة محصورة جدّاً، حيث نجد، وكما رأينا ذلك سابقاً، **النوركو والسليمانسي** يقومون بمهامّ شبيهة بالمهامّ التي يقوم بها **الحجّاتية** في ايران، قد يكون لتهيئة أرضية من أجل استئناف العمل بطريقة أكثر سياسة. لكن قد نجد هذه الازدواجية، مع بعض متغيّرات، لدى بعض التنظيمات الإسلامَوية في مصر المعاصرة. فبعد تصنيف المسلمين رسمياً يتبيّن أن الجماعة الإسلامية تشتهر، كما الحجّاتية في إيران، بالحرص الذي سعت من خلاله إلى تنصيب نفسها مؤدّية خدمات متعدّدة، ومكاناً للتربية والحياة الإجتماعية؛ الأمر الذي أتاح لها بلوغ العدد الضخم من الطلاّب، مستفيدة، في الفترة الأولى، من تساهل البوليس. غير أن الفارق بينها وبين التجمّع الإيراني يعود إلى كون **الجماعة الإسلامية** شاءت تجاوز ذاتها وعملت على ذلك، عن طريق سعيها خصوصاً لنشر تأثيرها خارج حرم الجامعات، وعن طريق فرض نفسها كفاعل سياسي محتمل.[٧٦] ولقد بيّنت الأحداث أن هذا التبدّل يمكن أن يصبح مريحاً عن طريق لعبة تنظيمات أخرى أكثر ثورية في الظاهر، والتي قدّم البعض منها، امثال **الجهاد**، رجالاً فاعلين في مجال التآمر والذي ادّى إلى اغتيال السادات[٧٧].

نستطيع أن نتساءل حول وضعية الإرهاب ضمن هذه المجموعة المتّصلة وأن نتفكّر ما إذا كانت هذه الوضعية مركزية سيما وأن الفاعلين الذين يوجّهون المعارضة تنقصهم القدرة على تأطير الجماهير والتي استطاع رجال الدين الإيرانيين أن ييّسروها. ويخشى أن تعوّض هذه الثغرة إمّا عن طريقة باطنية التجمّعات التي اثيرت، وإمّا بالدور التكتيكي للفعل العنفي. وينبغي أن تقدّم هذه الفرضية مع الحيطة والحذر، خصوصاً وأن تاريخ إيران الحديث حافل بمحاولات الاغتيالات، الفاشلة والناجحة، والتي تضطلع بها، معظم الأحيان، فئاتٌ تستلهم الدين. ويبقى أن نقول بأن المثال الإيراني يتميّز عن بقية البلدان المسلمة بقدرته على احتواء الإرهاب ودمج الهيجانات الشعبية ضمن سياق الإستيلاء على السلطة والتي ما

زالت، حتى اليوم، العملية الوحيدة. وبما أن هذا المثل لم يقم له مثيل في أيّ بلد آخر، فإن العمل الإرهابي والهيجان سيحافظان على الوضعية المبهمة، وضعية فعل يبدو أنه أدواتي، غير أنه في الواقع يحمل غائيته الخاصّة به.

لاشك أن هذااللبس، وبعيداً من الخشية التي توحيها الثورة الإيرانية، والمخاطر التي تتجشّمها النخب شخصياً، لا تطمئن هذه الأخيرة، وتدفعها إلى موقف جمود يقودها إلى إعلان عدم وجود بديل حقيقي، على غرار الخطاب الذي عبّرعنه الشاه وحاشيته قبل عزلهم. فالمفارقة تتطلّب اذاً أن تحرص مهمّة المعارضة، بقدر ما تتطوّر، على الحياة السياسية؛ هذه الحياة التي تقوم على ديالكتيك النظام والهيجان، وتبقي على ثقافة السياسة التي تضع وجهاً لوجه ويوماً بعد يوم، عزلة المسرح السياسي الرسمي وعملية إعادة بناء المفاهيم والممارسات السياسية الشعبية، خارج الأمداء المؤسساتية.

الهوامش

(١) Hobsbawm (E.), les Primitifs de la révolte, Paris, Fayard, 1966, p. 17 et suiv.

(٢) Ibid., p. 127 et suiv.; Rude (G.), The Crowd in the French Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1959; Cobb (R.), La protestation populaire en France (1789-1820), Paris, Calmann-Levy, 1975.

(٣) يشدّد هوركاد Hourcade على الحضور الفاعل «لشبيبة المدن المتعلّمين» في هذه المظلاهرات، مقالة مذكورة سابقاً ص ٣٤. إن الطابع التركيبي والمتداخل طبقياً لهذه الحركات هو الطابع الدالّ والنوعي.

(٤) Hobsbawm (E.), op. cit., P. 142.

(٥) Oberschall (A.), Social Conflict and Social Movements, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1973, P. 120 et suiv.

(٦) Hobsbawm (E.), op. cit., P. 17.

(٧) كما يوحي بذلك اوبرستشال بالذات في نقده لنظريات مجتمع الجماهير، مركّزاً على الدور التعبوي للفئات الوسيطة؛ راجع مصدر سابق، ص ١٠٣ وما يليها.

(٨) Agulhon (M.), La République au village, Paris, Plon, 1970, P. 149 et suiv.

(٩) Ibid., P. 246 et suiv.

(١٠) Ibid., P. 168 et suiv.

(١١) Cf. supra, chap. I.

(١٢) Cf. notamment Isambert (F. A.), Christianisme et classe ouvrière, Paris, 1960.

(١٣) Agulhon (M.), op. cit., P. 134 et suiv., 206 et suiv.; Tilly (C.), La Vendée, Paris, Fayard, 1970, notamment chap. XII.

(١٤) Lagarde (G. de), op. cit., p. 118 et suiv.; Cf. aussi Leca (J.), «Individualisme et citoyenneté», in Birnbaum (P.), Leca (J.), op. cit., chap. VII.

(١٥) Tilly (C.), op. cit., p. 27 et suiv.

(١٦) Agulhon (M.), op. cit., PP. 245, 286 et suiv.

(١٧) Lapidus (I. M.), Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, Harvard University Press, 1967; Hourani (A.), Stern (S. M.), The Islamic City, University of Pennsylvania Press, 1970.

(١٨)

Leca (J.), art. cit. p. 169 et suiv., et Lapidus (I. M.), op. cit., PP. 187-190.

(١٩) Gellner (E.). «The distinctiveness...», art. cit., p. 171.

(٢٠) Lapidus (I. M.). op. cit., p. 1 et 185.

(٢١) Cf. Seurat (M.), art. cit., p. 56 et suiv.

(٢٢)

(٢٣) Ibid.
(٢٤) Johnson (M.), «Political bosses and their gangs: Zu'ama and qabadayat in the sunni muslim quarters of Beirut», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 207 et suiv.
(٢٤) El - Messiri (S.), part. cit. p.249 et Suiv; Eisenstadt (S), Roniger (L.), Patrons, Clients and Friends, Cambridge, University Press, 1984 p. 89 et suiv.
(٢٥) Deutsch (K.), Nationalism and Social Communication, New York, Chapman and Hall, 1953; Bendix (R.), Nation-building and Citizenship, New York, J. Wiley, 1964.
(٢٦) Gellner (E.), Nations and Nationalism, Londres, Blackwell, 1983, P. 8 et suiv.
(٢٧) راجع حول هذه المسألة، مساهمة سوسيولوجيا التحديث، وهي المساهمة المفيدة هنا على الاقلّ لوصف التطوّر السياسي الغربي: سميث (أ، د)
Theories Nationalism, Londres, Duckworth, 1971 P. 21 et suiv., 41 et suiv.
(٢٨) Quandt (W. B.) et al., The Politic of Palestinien Nationalism. Berkeley, University of California Press, 1973.
(٢٩) حتى ولو كانت هذه لا تتلاشى، فانها لا تعطي ربّ العمل سلطة قادرة على التنافس مع سلطة الدولة.
(٣٠) Schumpeter (J.), Capitalisme, Socialisme et démocratie, Paris, Payot, 1974, P. 366 et suiv.
(٣١) لقد بيّن هانتنغتون Huntington وهم الطابع الدمجي للحزب الواحد، راجع هانتنغتون في:
«Social and Institutional Dynamics of One-Party systems» in Huntington, (S.) Moore, (C.), Authoritative Politics in Modern Society, New York, Basic Books, 1970, P.P 3-47
(٣٢) Sayari (S.), «Political patronage in Turkey», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 108 et suiv.; Ozbudun (E.), «Turkey: the politics of political clientelism», in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), ed., Political Clientelism, Patronage and Development, Beverley Hills, Sage Publications, 1981, P. 254 et suiv.
(٣٣) Banfield (E.), The Moral Basis of Backward Society, Glencoe, Free Press, 1958.
(٣٤) Agulhon (M.), op. cit., p. 129 et suiv.
(٣٥) Cf notamment Schmitter (P.), «Still the century of corporatism?», in Schmitter (P.), Lembruch (G.), ed., Trends Toward Corparatist Intermediation, Beverley Hills, Sage Publications, 1979; Jessop (B.), «corporatism, parliamentarism and social democracy», ibid.
(٣٦) Cf., par exemple, Crozier (M.), Huntington (S.), Watanuki (J.), The Crisis of Democracy, New York University Press. 1975; Rose (R.), Can Government go to Bankrupt?, New York, Basic Books, 1978. Pour une critique, cf. Leca (J.), Papini (R.), ed., Les démocraties sont-elles gouvernables, Paris, Economica, 1985.
(٣٧) Rassam (A.), «Al Taba'iyya: power, patronage and marginal groups in northern Iraq», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 159 et suiv.
(٣٨) Lemarchand (R.), «Comparative political clientelism», in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), ed. op. cit., p. 17 et suiv.
(٣٩) Sayari (S.), art. cit., p. 108.

(٤٠) Cf. notamment Agaogullari (M. A.), L'Islam dans la vie politique turque, Ankara, Publications de la faculté des sciences politiques, 1982, p. 185 et suiv.

(٤١) Cf. Hermassi (E.), «La société tunisienne au miroir islamiste», Maghreb-Machrek, n° 103, 1984, pp. 39-56, sur les hadjatiyyeh, voir infra, note 74.

(٤٢) Cf. Barraclough (S.), «Managing the challenges of islamic revival in Malaysia», Asian Survey, août 1983.

(٤٣) Moore (C. H.), «Clientelist ideology and political change: fictitous networks in Egypt and Tunisia», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 271 et suiv.

(٤٤) Cf. Asaf (H.), Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran. An Annoted Bibliography, Londres, Mansell Pub., 1983; sur la diversité des organisations, cf. Badie (B.), Santucci (R.), «Essai d'analyse de la contestation fondamentaliste et marxiste dans plusieurs pays islamiques», in Badie (B.), Coulon (C.), Cubertafond (B.), Dumont (P.), Santucci (R.), Contestations en pays islamiques, Paris, pub. du CHEAM, 1984, p. 20 et suiv.

(٤٥) Dumont (P.), «Turquie», in Badie (B.), Coulon (C.) et al., Contestations..., p. 108.

(٤٦) Cf notamment le numéro spécial de la Revue Francaise de science politique, «Le passage au politique» (Sous la direction de J. F. Bayart), juin 1985.

(٤٧) Cf. Zonis (M.), «A theory of revolution from accounts of revolution», World Politics, XXXV, 4, juillet 1983, p. 602.

(٤٨) كما تدلّ على ذلك الهيجانات الشعبية الحديثة في مصر، والتي تستهدف عادة الفنادق وعلب الليل.

(٤٩) Lerner (D.), op. cit., P. 65 et suiv.

(٥٠) Hourcade (B.), art. cit., p. 34 et suiv.

(٥١) Kepel (G). «Les Oulémas, L'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit», Revue francaise de science politique, juin 1985, p. 441.

(٥٢) Kepel (G.), le Prophète et Pharaon, Paris, La Découverte, 1984, P. 132.

(٥٣) إن العودة إلى التقليد يمكن أن تكون وسيلة بالنسبة للطبقات الجديدة المتوسطة للتعبير عن هوّيتها، وفق ما تمّ درسه من ممارسة بصدد الهند؛ راجع سرينافاس Srinavas (M.N.) A note on Sanskritization and Westernization, in Benedix, Lipset (S, M.), ed., Class, Status and Power, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953 P. 552 et suiv.

(٥٤) Graham (R.), Iran: the Illusion of Power, Londres, Croom Helm, 1978, P. 89-94.

(٥٥) Zonis (M.), art. cit., p. 596.

(٥٦) Graham (R.), op. cit., p. 102 et suiv.

(٥٧) Hirschman (A.), «The changing tolerance for income inequality in the course of economic development», Quarterly Journal of Economics, n° 87, 1973, p. 544 et suiv.

(٥٨) Coulon (C.), «Sénégal», in Badie (B.), Coulon (C.), et al., Contestations..., op. cit., P. 65.

(٥٩) Dumont (P.), art. cit., p. 92.

(٦٠) Santucci (R.), art. cit., P. 784.

(٦١) Apter (D.), Choice and the Politics of Allocation, New Haven, Yale University Press, 1971, notamment p. 42 et suiv.

(٦٢) Cf Eisenstadt (S.), Traditional Patrimonialism..., op. cit.

(٦٣) Saikal (A.), The Rise and Fall..., op. cit., p. 202 et suiv.

(٦٤) Nasri (F.), «Iranian Studies and the Iranian Revolution», World Politics, XXXV, 4, juillet 1983, p. 623.

(٦٥) Coulon (C.), art. cit.. p. 66; cf, aussi Coulon (C.), les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire, Paris, Karthala, 1983, Chap. II.

(٦٦) Cf. Zonis (M.), op. cit., p. 600.

(٦٧) Nasri (F.), art. cit., p. 618.

(٦٨) Leeden (M.), Lewis (W.), Debacle: the American Failure in Iran, New York, A. Knopf, 1981. PP. 28-29.

(٦٩) Hourcade (B.), art. cit., p. 40.

(٧٠) Richard (Y.), «L'Intégrisme islamique en Iran», Social Compass, vol. XXII, 1985, 4, p. 421 et suiv.

(٧١) Dumont (P.), art., cit., P. 92, à propos de la Turquie; sur l'Algérie, cf. notamment Annuaire de l'Afrique du nord, 1979, n° XVIII, 1983, n° XXII; Sur la Syrie, Cf. Sivan (E.), op. cit., p. 44 et suiv.

(٧٢) Borthwick (B. M.), op. cit., p. 173.

(٧٣) Bakhash (S.), op. cit., ch. 3.

(٧٤) Kepel (G.), Le prophète... op. cit., chap. III, notamment pp. 84-85.

(٧٥) حول الحركات الحجاتيه والصادقيه راجع

Vali (A.), Zubaida (S.) «Factionalism and Political Discourse in the Islamic Repubilc of Iran: the Case of the Hodjatiyyeh society», Economy and society, 14 (2), mai 1985, pp. 139-173; Cf aussi Verlew (C.), «L'Association Mahdaiyyeh Hodjatiyych», in Contestation en pays islamique, vol. 2, publication du Cheam, Paris, 1987.

(٧٦) Kepel (G.), op. cit., p. 144 et suiv.

(٧٧) Ibid., p. 183 et suiv.



الفصل الثامن

المعارضة وإعادة البناء السياسي في العالم الإسلامي

إن الأمير وحاشيته لا يستطيعون تحديد مجرى الحياة السياسية، حتى ضمن الانساق الاستبدادية بإطلاق. أضف إلى هذا أن إمكانات تجديد العمل السياسي، تجاه تعثرات النموذج الوراثي المتجدّد ومآزقه والتحوّلات التي تطرأ على الموالاة، تصبح دون شك أكبر عندما تنطلق من الطرف: إن الكلمة الأخيرة بخصوص التحديث السياسي أو، بشكل أكثر دقّة، الفرصة الأخيرة في رؤيته يتحقّق بطريقة مستجدّة خارج النموذج الغربي، هذه الكلمة تنتمي، على الأرجح، إلى حركات المعارضة والطوباويات التي تحملها هذه الحركات؛ فالتحديث السياسي يرتبط إذاً بتوجّه هذه الحركات الاستراتيجي والأيديولوجي وبقدرتها على تجديد اللعبة السياسية اليومية.

تجديد الحياة السياسية

إذا كانت المعارضة، في العالم الإسلامي، تتّخذُ التوجّه الديني الذي قدّمنا وصفاً عنه، فإنه قد يكون من قبيل السذاجة تقليصها إلى هذا المظهر الوحيد وإنكار حقيقة أبعادها ذات الطبيعة الدنيوية. إن أصالة النموذج يعود، على العكس، إلى التفاعل المستحدث بين مصدري الحركة هذين، وإلى التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المعارضة على صيغ الشرعيّة كما على تنظيم طبقة المثقّفين.

إن المعارضة المدنية ليست جديدة في العالم الإسلامي. إنها تمثّل خاصيّة كونها ملتصقة التصاقاً وثيقاً بمغامرة التحديث. لقد كانت المعارضة في البدء دخيلة على الطبقة الحاكمة وموجّهة ضد النظام التقليدي، إذ تشكّلت مع حركة الإصلاح في القرن التاسع عشر: لقد كانت حاضرة كحالات فردية لدى الطهطاوي الذي كان يطالب باستيراد المؤسسات الغربية والممارسات الغربية. لقد

تبنينت في الأساس نظراً لعامِلَيْن خارجيين: ضد الأمير الذي يُعاب عليه استبداده وجوره وكان يواجه بالصيغ الديمقراطية التي أعدّت خارج الإسلام؛ وضد الغرب الذي كان يتّهم بالممارسات الامبريالية التي تعرّض للسوء إمكانات التحديث، والذي كان يعارض باللجوء إلى مقولات تستعار منه. فهذه الإتجاهات تفسّر النجاح الذي عرفته، بعد انحسار الإستعمار، الحركات المتأثّرة بالفكر الإشتراكي والقومي، كما تفسّر الرابط غير المعقّد الذي كانت تبقيه هذه الحركات مع موضوعة التحديث. ونجد، مع البعث والناصرية والبورقيبية، التداخل نفسه في المطالبات القومَوية التي تندرج ضمن اطار الوحدة العربية والجامعة العربية، والتراكيب نفسها في الموضوعات: ضد الامبريالية، وضد الاستبداد، وضد الاقطاع.

لكن مفارقة هذه المعارضة تكمن في طبيعتها غير المستقرّة إطلاقاً. ففي عقد الخمسينات، لم تكن تقدّم سوى خدمات جلّي: بعد انطلاق عملية التحديث، كانت تمتدح التحدّي الذي تتواجه فيه النخب الجديدة والنخب القديمة، كانت تشكّل الوعي الجماعي بالنسبة للجيش والبيروقراط الجدد، وباختصار، كانت تشكّل الوعي الجماعي بالنسبة لكل الأشخاص الذين يودّون فرض أنفسهم كفاعلين جدد في الحياة السياسية؛ أضف إلى ذلك أنها كانت تشكّل ضمن سياق التشكيّ من الامبريالية، عامل توحيد للفئات التي كانت تعتبر اللعبة السياسية لعبة منافسة؛ إنها كانت تشكّل، إذا أفرط المرء في المغالاة، صيغة حكومية، إذ كانت تسمح للأمير الجديد أن يُرسي سياسته على معارضة القوى الأجنبية التي كانت تتهم بتهديد التحديث أو بإعاقته[1].

لقد كانت الوصفة المستخدمة جيّدة، غير أنها استهلكت بسرعة. فالحركات التي كانت تستلهم هذه الوصفة، فقدت فاعليتها وصدقيتها عند وصولها إلى السلطة إذ لا يمكن ممارسة الحكم لمدّة طويلة باستخدام سلاح المعارضة، لذا وُجّه هذا السلاح نحو الخارج؛ ولا يمكن أبداً أن تفي بكل الوعود التي قطعتها حركة كانت تودّ أن تكون توافقيه، وبالأحرى دامجة للطبقات: لا تستطيع الناصرية ولا يستطيع البعث أن يستخدما بعد بلوغ السلطة، كل المقولات الإجتماعية التي كانا يمتدحانها عندما كانا في المعارضة. قد كان ينبغي على الأقلّ أن تكون فكرة

الأمّة فكرة موحدة ومعبّئة إلى أقصى حدّ؛ غير أن الأمر لم يكن كذلك فعلياً. أضف إلى ذلك أن الحساب الذي كان ينبغي دفعه كان كبيراً: لأن هذه الحركات «المدنية» شاءت أن تكون دامجة للفئات الاجتماعية، لذا فهي قد قضت حين بلوغها السلطة وتمكّنها منها، على قدرة تجييش مختلف فئات الناس حول الموضوعات «العلمانية»؛ إن هذه الحركات استهلكت بفترة جدّ قصيرة، مجموع الاحتياطات التي كانت تقنية المعارضة الغربية قد اكتشفتها تدريجياً في مجرى تطوّرها: الشعارات الليبرالية والقومية والشعبية والاشتراكية. والبرهان الأفضل على ذلك هو أن حركات من هذا النمط لم تتوصّل إلى الاستمرار في السلطة إلّا بفضل شخصية القائد الكاريسمية، أي بالتخلّي علانية وجهاراً عن شعاراتها الخاصّة بها[٢].

إن المعارضة ذات التوجّه المدني، لا تجد إذاً إلّا عدداً محدوداً من المواقع كي تمارس عملها: في الانساق الإستبدادية التقليدية، تحاصرها لعبة الأمير الذي يلجأ يوماً بعد يوم إلى الشرعيّة الدينية؛ وفي الانساق ذات التوجّه العلماني، تعاني من انضمامها إلى السلطة الحاكمة ولا تبقى إذاً ضمن أشكال متطرّفة ـ وبالحقيقة تتخذ شكل شلل، أي أشكال الحركات التي تنتسب إلى الأمميّة الثالثة أو ذات التوجّه الماوي أو التروتسكي أو الكاستروي. غير أن أساس قوى هذه الحركات ما يزال موجوداً في النسق السياسي التركي حيث إمكانية التطوّر ـ المحدودة والثانوية ـ بالنسبة للأحزاب والأنصار أتاحت الفرصة أمام الحركات المدنية للعب دور في الحياة السياسية دون التنازل كلّياً عن دورها المعارِض. هكذا يمكننا أن نفسّر النتائج الهزيلة التي أحرزتها الحركات الدينية في الانتخابات التركية وهامشيتها النسبية ـ والاستثنائية ـ في اللعبة السياسية[٣].

لقد تمّ في البدء إذاً دمج الديني في العمل الرافض والمعارض على قاعدة الحركات المدنية، وهذا ما يعزّز بقوّة مفعوله المجدِّد. وكما يشير إلى ذلك وبصدق ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، فقد اكتسب هذا الدمج، على الأقلّ جزئياً، معنى عادياً: إن كل حركة دينية قادرة أن تستفيد من أوضاع «اليأس الايديولوجي المعمّم»، ومن الفراغ الذي يمثّله إخفاق النماذج القائمة ومن غياب

الصيغ البديلة. ومن اللافت للنظر، كما يلاحظ، أن تبقى الحركات، التي تمثّل لها فكرةُ الأمّة هدفاً ملموساً ـ الفلسطينيون والأكراد ـ خارج إطار هذه العملية الضخمة من التحوّل الديني نحو المعارضة[٤]. زد إلى ذلك أنه بالامكان الإشارة إلى أن اضمحلال كاريسمية عبدالناصر الذي أعقب هزيمة ١٩٦٧ قد شكّل نقطة إنطلاق نهضة الجمعيات الدينية والحركات ذات التوجّه الديني[٥]. وفي الأعوام التي تلت، أمكن قياس الأمر الذي استفادت منه الحركات الإسلاموية المصرية من هذا الفراغ الايديولوجي بالنجاح الذي أحرزته، خلال انتخابات ١٩٧٨ الجامعية: تمّ انتخاب ٦٠ طبيباً ومهندساً إسلاموياً من أصل ٦٠، و ٤٢ صيدلياً من أصل ٤٨ و ٤٤ رجل قانون من أصل ٤٨[٦].

هذا التحوّل يبدو كبيراً في إيران بعد هيجانات العام ١٩٦٣ التي وُجّهت ضد «الثورة البيضاء» التي قام بها الشاه: لقد اقتفت حركة مصدِّق المعارضة والحركة الشيوعية المعارضة آثار الحركات الدينية في معارضتها، وهي الحركات التي ما فتئت تزدهر منذ ١٩٦٠. في الحين الذي استمرّ فيه «السافاك» في بذل جهوده باتجاه المعارضة العلمانية، أصبحت طهران، منذ ١٩٦٤، محاصرة بثلاث مئة فصيلة من فصائل التجمّع الوحدوي الإسلامي الذي كان يقود بنشاط أعمال المعارضة، كالتظاهرة التي حصلت مثلاً في كانون أوّل ١٩٦٤ أمام جامع عزيز اللّه. ولقد أصبح القادة الدينيّون، القليلو الاهتمام والذين يشغلون أحياناً مناصب رسمية، أصبحوا تدريجياً وبطريقة خفية، المنظّمين الرئيسيين للمعارضة[٧].

ويمكن أن نلاحظ المسلك نفسه في مجتمعات كانت تبدو وحتى اليوم مهيّأة لحركات مدنية، كسوريا والعراق، حيث التعددية الثقافية والضعف النسبي للجهاز الديني، والتأثير القديم لنخبة غنيّة ومتغرّبة، كانت كلها تحتوي الحركات الإسلاموية، وبخاصة حركة الإخوان المسلمين، وتحاصرها ضمن دور حذر وكتوم[٨] غير أن استلام حزب البعث للسلطة أدّى تدريجياً إلى ردّة، كان من مظاهرها الأكثر استعراضاً الهيجانات التي انفجرت في كل أنحاء سوريا، في ربيع العام ١٩٦٧ لمعارضة موضوعة «الإنسان العربي الجديد[٩]» العلمانية، ثم ما حصل في العام ١٩٧٣. ضمن مجرى هذا السياق انبعثت حركة إسلاموية راديكالية،

تحدّرت من حركة الإخوان المسلمين، وخصوصاً التنظيم العسكري الطليعة المقاتلة، التي أوكلت قيادتها على التوالي لمروان حديد Marwan Hadid، وعدنان عوكله Adnan Ukla وعدنان سعد الدين Adnàn Sad Al-Din. ولقد تطوّر نقد الدولة والقومية العربية، على يد المفكّر الإسلاموي سعيد حوّا Said Hawwà، تلميذ سيّد قطب Sayyid Kutb، إذ دعا إلى الثورة الإسلامية وإلى إنشاء الدولة الإسلامية(١٠).

زد على ذلك أنه من المناسب تسجيل تبدّل مركز ثقل المعارضة، في العراق، مع ظهور حزب الدعوة Dàwa ذي التوجّه الشيعي، في نهاية الستينات، والذي تشكّل في ظلّ جامع النجف. بعد قمع هذا الحزب، وجعله مخالفاً للقانون في ١٩٨٠ بعد تنفيذ حكم الإعدام في أحد قادته الإمام محمّد باقر الصدر، أعاد تنظيم صفوفه من جديد، وقد استلهم محاولة إنقلاب في البحرين، واستفاد من ضعف نظام بغداد العلماني وإخفاقاته؛ في حين كانت تتشكّل بالموازاة حركات ذات أساس ديني، مثل «تنظيم العمل الإسلامي»، «المجاهدين» أو «جماعة العلماء»(١١).

والحال أن هذه الإنزلاقات المختلفة لا تردّ إلى تعاقب بسيط من الأحداث بل إلى تفاعل قويّ لم يُحسن في الغالب تقديره. فحركات المعارضة ذات التوجّه المدني، المتراجعة، إنما دون أن تزول، رأت هامش تحرّكاتها يضيق وانحصرت ضمن استراتيجية تابعة، أو على الأقلّ، انحصرت ضمن استراتيجية تحالف مع الحركات الدينية. والظاهرة متميّزة بالطبع بما فيها التنظيمات الماركسية التي كانت تراهن على صراعات التحرير الوطني أو على الصراع العربي - الإسرائيلي كي تبرز وجهات النظر الاستراتيجية المتقاربة مع الحركات الإسلامَوية، بدعم في الغالب من العالم الشيوعي، وخصوصاً الإتّحاد السوفياتي الذي كان يعتمد على هذا التحالف لتجنب الزوال من المسرح الشرق أوسطي.

إن نجاح تكتيك كهذا يبدو مستبعداً ما دامت الحركات ذات التوجّه الديني قادرة على الاستفادة من رابط القوى المناسب. غير أن هناك رأياً مخالفاً لا يمكن إهماله: إن المعارضة الإسلامَوية، وحتى ولو كانت غير مهتّمةّ بالأهداف التي

يرسمها حلفاؤها العلمانيون، تظلّ متميّزة، بعمق، بمذهبها وبحقلها الدلالي. وبدل أن تقضي على كل ما سبقها، فهي قد نظّمت معظم صفوفها عن طريق دمج بعض العناصر الرئيسة المنتمية إلى الأيديولوجية السياسية الغربية في متغيراتهم الإصلاحية والماركسية. فالتشهير «بالامبريالية» ومقارنتها بالشيطان، الكبير أو الصغير، نجده في أكثر من مكان في معظم خطابات هذه الحركات، ويبقى استعمالها في الواقع أكثر شيوعاً من مرجعية «الكافر» الأكثر «ارثوذكسية». بالاضافة إلى أن العديد من الإبتكارات الأيديولوجية، إبتكارات الحداثة الغربية تسدّ فراغات لاهوت وجد نفسه فجأة في مواجهة عالم جديد: إن الاستناد إلى «الديمقراطية»، إلى الشعب، إلى مشاركة الجماهير، إلى السيادة (ليس السيادة الوطنية بالمعنى الدقيق، بل السيادة على الأرض)، كما الاستناد إلى الاشتراكية، في أشكالها المتنوّعة والبارعة، هذه الإستنادات والمرجعيات تبنين الخطابات الإسلامَوية، بتأليفها مع مقولات **الجهاد، الأمّة، الفقه**، كما مع مقولات **المدينة الجاهلة** أو **مدينة الفتنة**. زد إلى ذلك أن المعارضة الدينية كانت تمتصّ مكتسبات المعارضة السابقة كي تعطيها توجّهاً تكون قادرة على استخدامه، أو على الأقلّ، على تعزيز قدرتها التعبوية أو عولمتها. ففي مصر مثلاً، تمّت إعادة تفسير التقاليد القومَوية القديمة في الموسوعة الدينية: منذ ٢ تشرين ثاني ١٩٤٥، ارتدّت ذكرى وعد بلفور Balfour إلى هيجانات شعبيّة وجّهت ضد الأقليّات الدينية، اليهودية أو المسيحية: وانتهت التظاهرة التي جرت في كانون ثاني ١٩٥٢ ضد وجود الانكليز في السويس، إلى إحراق الكنائس القبطية[١٢].

إن تمفصل حركات المعارضة المدنية والدينية هذا، قد اختفى بسرعة، لكنه يشكّل فرادة التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. ووجود تفاعلات بين هذه الحركة أو تلك هو، بلا مراء، الأساس الأكيد للسمة التقليدية والحديثة للعرض الإسلامَوي للسياسي، لقدرته على التكيّف، وعلى الاندماج في الحداثة وتجديد اللعبة السياسية. بالمقابل نجد أن عناصر عدم الاستمرارية التي تفصل هذه الحركات بعضها عن بعض أو التي تجعلها تتواجه، ترسم الحدّ الذي يميّز التطوّر السياسي الغربي عن التطوّر السياسي في العالم الإسلامي. ولقد كانت خصوصية

المعارضة في الغرب هي الإدراك والممارسة باللجوء إلى المقولات نفسها والأعمال عينها التي أسّست الممارسة الحكومية، أي السيادة ـ الوطنية أو الشعبية، التمثيل، التوكيل الانتخابي، والمطالب. لكن للقطيعة التي يكرّسها الانتقال، في العالم الإسلامي، إلى معارضة ذات طبيعة دينية، نتيجة جعل المسرح السياسي مزدوجاً، وجعل المسرح الرسمي لا شرعياً، وخلق شروط غير معلنة لإنتاج سياسية بديلة.

إن الأثر الملموس والحاسم لهذا الجمود الديني لدى المعارضة يتموضع على صعيد شرعيّة الفاعلين: إن النظام السياسي المعارض يجد نفسه مزوّداً بشرعيّة أعلى من شرعيّة النظام السياسي الذي يحكم؛ والمسرح السياسي شبه الرسمي يجد نفسه أقدر على الإلزام من المسرح السياسي الرسمي. وإذا ما واجه النسق السياسي معارضة ذات توجه ديني، يجد نفسه موضوعاً واقعياً، ضمن وضعية تمايز دون قدرة على الاعتماد على إمكانية إنتاج صيغته الشرعيّة الخاصّة به، كما هي الحال في الدولة الغربية. من هنا يتحدّر نمط المحاجّة التي يلجأ إليها يوماً بعد يوم النسق السياسي القائم لتحديد الواجب السياسي بعبارات سلبية وغير إيجابية: فالفرد ينبغي أن يطيع الأمير، ليس لأنه عادل، بل لأن نظاماً غير عادل هو أقلّ إجحافاً من الفوضى أو الفتنة. هذه الطاعة واجبة سيما وأن أيّ نظام بشري لا يمكن تصوّره على أنه نظام سيّد، ولا يمكن بالتالي الطموح إلى بديل زمني أكثر شرعيّة؛ فكل إنسان ملزم تجاه السلطة القائمة؛ خصوصاً وأن الإسلام لم يعترف أبداً بحقّ المقاومة مبدئياً أو بوجوبها على المؤمن[١٣].

والحال أن خصوصية خط الدفاع هذا تكمن في تشجيع الارتقاء إلى الأضداد. أولاً لأنه يقيم الطاعة على القوة أكثر منها على الشرعية أو على الأقلّ يقيمها على تراتبية اللاشرعيات، هذه التراتبية التي تقدّم النظام على الفوضى. وثانياً لأنه يؤثّر على خطاب المعارضة، الذي يتحوّل إلى خطاب أكثر راديكالية: إن الراديكالية الإسلامَوية، من أجل تجريد الأمير من كل حجّة يستمدّها من مخاطر الفوضى تُشبّه كل ممارسة سلطوية جائرة بالفتنة. ومن أجل إعادة الاعتبار لحقّ المقاومة، تنادي بأن **الجهاد** ينطبق على الصراع ضد الكافر كما ينطبق على المعركة ضد

الأمير المارق؛ ولتأكيد قدرتها على بناء نظام سياسي شرعي على الأرض، تنصّب المجاهد من أجل العقيدة منتجاً شرعياً للفقه وللنظام العادل[١٤]. لهذا يمكن اعتبار كل عمل معارض ليس فقط بمثابة فعل نقدي تجاه الأمير، بل بمثابة فعل ثوري. غير أنه ينبغي ألّا نهمل الرأي المخالف! إن المعارضة لا تكتسب كامل معناها إلّا إذا أوصلت إلى الحرب المقدّسة؛ إنها تجاهد، لكنها لا تطالب ولا تُصلح؛ وهي ليست ملزمة بأية قاعدة من قواعد اللعبة ولا تمارس فعلها إذاً إلّا من خارج المدينة، وبهدف تحويلها كلّياً. فالمعارضة لا يمكن أن تنشأ إذاً إلّا خارج النسق السياسي المؤسسي وتطمح إلى إتّجاه شمولي قادر في كل حين على الوصول إلى تهديد النظام السياسي تهديداً كاملاً.

فالمدى الديني، الذي تمّ وعيه على هذه الصورة، كان يرى وضعه يتبدّل يوماً بعد يوم. وبدل أن يظلّ في كل الأمكنة والأقطار مركزاً من مراكز الشرعنة للأمير، أصبح تدريجياً موقعاً من مواقع معارضة الشرعيّة، والذي أدّى إلى تقليص هامش عمل الحكّام. أضف إلى هذا أن الظاهرة تستخدم يوماً بعد يوم في الإتجاهين. من جهة فهي تشرّع كل عملية احتجاج موجّهة نحو المركز: لقد استطاعت الممارسات الإستبدادية لرضا شاه Reda Shàh والقرارات المرتبطة بها ـ خاصة على الصعيد المالي ـ أن تتخذ شكل مظاهرات في جامع مشهد؛ كما اتّخذّت كذلك لاحقاً المطالبات التي صدرت ضد الإصلاح الزراعي[١٥]. بالاضافة إلى أن الرمزية الدينية تستخدم للتعبير المتدرّج عن عدم الرضا وعدم الارتياح وعن الاحتجاجات: أمثال منطقة التشادور Tchador في الجامعة، في إيران خلال عقد السبعينات، مواكب المآتم في عاشوراء، التي تطابقت في ١٩٧٨ مع ذكرى الثورة البيضاء، أو ببساطة الإستخدام التفاخري للسّواك، وهو عود كان يستخدمه النبيّ لتنظيف أسنانه[١٦]. من جهة أخرى، إن وجود المدى الديني المعتبر مقرّاً للوقوف ضد الشرعيّة، يأتي ليشدّ الخناق أكثر، ودون انقطاع على اللعبة السياسية الرسمية عندما ينزع عن كفاءتها مجموعة من الأوصاف محدّدة وتزداد عدداً: لقد اضطرّ بورقيبة للتراجع بعد أن اقترح تعليق الصيام في رمضان من أجل حاجات النمو الاقتصادي؛ وحصل الشيء نفسه في سوريا أمام الهيجانات التي رافقت نشر دستور

جديد لا يُنسب إلى الشريعة سوى كونها مصدراً رئيساً من مصادر التشريع[١٧].
غير أن المشكلة تزداد اتساعاً في مجموع بلدان العالم الإسلامي، حتى تطال نظام الأسرة وقانون الأحوال الشخصية؛ وهي مؤهّلة أن تبلغ، عن طريق الصراع العربي - الاسرائيلي كل المجالات الدبلوماسية والعسكرية.

هكذا نرى أن الديني الذي يُستنَد إليه يقوم بوظائف عدّة: إنه يُستخدم لتبرير كل ممارسة تقوم بها المعارضة، إنه يقدّم اصطلاحات رمزية جاهزة ومتنوّعة لبنية حركات التعبئة، إنه يصادر مباشرة بعض الأقسام الأساسية من القرار السياسي والإنتاج المعياري القانوني من أجل مراقبتها واقعياً. هذا المظهر الأخير هو مظهر مميّز، خصوصاً وأن له عملياً فعل تجريد المسرح السياسي من عناصر المسؤولية التي أضفتها الحداثة على المدى السياسي الغربي لتؤسس منه دولة: إعدادٌ عالٍ للدستور، تحديد مصادر الحقّ، تعريف الحقوق المدنية والحقوق المواطنية. بالإضافة إلى أن لهذا المظهر فضيلة رسم حدود المسرح السياسي الخارجي، بطريقة ملائمة أكثر فأكثر، وذلك بجعل هذا المسرح ليس فقط مركز معارضة شرعيّة، بل أيضاً مركز إنتاج نظام سياسي، ينبغي معه أن يحترس رؤساء الدولة الأكثر علمانية، إذا شاؤوا الإستفادة من الخضوع المدني الأدنى، أو على الأقلّ إذا أرادوا تجنّب معارضة قوّية وشرسة. هذا يعني وجود الأصالة العميقة لوظيفة المعارضة في العالم الإسلامي، وصلتها النوعيّة كلّياً مع نظام التشريع وتعارضها الظاهر مع بعض العناصر التي أسّست الحداثة السياسية الغربية. من المؤكّد أن المسرح السياسي الرسمي، ضمن هذه الظروف، يحاول الاستفادة إلى أقصى حدّ من فرص الحصول على الطاعة، عن طريق السعي إلى مصادرة هذه الشرعيّة الدينية لمصلحته، وبالتالي عن طريق منح نفسه الرموز نفسها: المبادرة المحفوفة بالمخاطر وغير القابلة للتصديق في الأنساق السياسية التي تمتاز، على الأقلّ من البدء أو جزئياً، بكونها مدنية، كمصر أو الجزائر؛ استراتجية أكثر فاعلية في شبه الجزيرة العربية، حيث الملك يتمتّع بصفات دينية، لكنه يخشى، وللأسباب نفسها، أن يصبح أسيرها، وخصوصاً يخشى أن يكون عليه أن يتجابه، وهو العاجز والقابل للعطب مباشرة، مع التآكل الناجم عن الدنيوة ألتي ترافق عملية التحديث السوسيو

ـ اقتصادي، كما تظهر من خلال الحياة المدينية الحديثة، أو كما تظهر، بشكل خاصّ، من خلال الصورة الاجتماعية للمرأة الغربية[١٨].

هذا التحوّل العميق في النظام السياسي وإعادة بناء تدريجية «لشرعيّة من الخارج» ينحوان إلى قلب وضعية النخب الدينية، وبشكل أوسع، وضعية المثقّفين. فالنخب الدينية تستمدّ استقلالية كبيرة من التغيّرات الطارئة وقد لا تستطيع أن تجيّرها لمصلحتها. ويبدو النموذج الكلاسيكي لتبادل وظيفي بين الأمير **والعلماء** نموذج تسوية. ففي بلاد فارس، في عهد الصفويين، انخرط أصحاب المقامات الدينيين ضمن النسق الأمبراطوري الذي كان يكافئهم ويشدّهم إليه ليجعل منهم مصدراً من مصادر التشريع[١٩]. وفي مصر، كان يستند مذهب الأزهر الكلاسيكي على مبدأ ضرورة السلطة، وبالتالي على مبدأ الطاعة؛ وتحت هذا الشعار كان يدعم كل سلطة قائمة أكانت سلطة المماليك أو سلطة الإدارة الفرنسية أو الانكليزية. لهذا كان الأمير حريصاً على مجالس الاعتدال المؤلّفة من **العلماء**، وكان يتكفّل بمعاشاتهم، حتى جعل منهم، منذ ١٩١١، موظّفين رسميين مأجورين[٢٠]. لقد أظهر القرنان التاسع عشر والعشرون، أي قرني دخول التحدّي مع التحديث، مفارقة هامّة: من جهة، لقد ترجمت عملية إعادة بناء سلطة الأمير الأكثر مركزية بإرادة أشدّ نشاطاً لضبط **العلماء**، وبالأحرى «تحويلهم إلى موظّفين»، ومن جهة أخرى، أعطت انطلاقةُ الوقوف ضد الشرعيّة الدينية هؤلاء العلماء استقلاليةً أكبر. ويبدو أن هذا التناقض هو في أصل توزيع الأدوار: لقد ساهم هذا التناقض في حرمان رجالات الدين الرسميين من امتيازاتهم، وفي جعل كلامهم غير شرعيّ، وبالأحرى في جعلهم موضوعاً لمعارضة ناشطة داخل المدى الديني بالذات، ولقد عزّز من جهة أخرى، تشكيل نخبة دينية جديدة، أصبح مقامها، بشكل رئيسي، مقاماً معارضاً. غير أن هذه الظاهرة ليست بسيطة ولا متجانسة بالأخصّ؛ إذ استراتيجيات السلطة ومصادرها التي راكمتها، هنا وهناك، النخبُ الدينية، كانت وستظلّ من طبيعة مختلفة. فالمعارضة الدينية كانت، في النهاية، مؤسّساتية في بلاد فارس عهد كادجار Kadjâr أو عهد البهلويين: فرجال الدين الإيرانيون، **الكثيرو العدد** والمنظّمون، كانوا ينظّمون استراتيجية خروجهم من السياسي حسب مصالحهم

والظروف، وهذا ما أدّى بهم إلى تحدّي السلطة، لأوّل مرّة، في بداية حكم فتح علي شاه (١٧٩٦ ـ ١٨٣٤)، ثم أصبحوا أكثر اعتدالاً خلال الحرب ضد روسيا الكافرة، وتحوّلوا أكثر راديكالية من جديد في عهد إدارة محمد شاه (١٨٣٤ ـ ١٨٤٨) الذي كان قد باشر بتقويض امتيازاتهم[٢١]. إن قسط الجدّة الذي يمكن أن ينتج عن هذه الاستراتيجية هو قسط جدّ هزيل، وخصوصاً على الصعيد المذهبي. ولقد استخدم كبار رجال الدين العثمانيين، الأقلّ مأسسة والأقل كثافة، إستراتيجية إلى حدّ ما مماثلة، دفعت بالبعض من أعضائها للإنضمام إلى معسكر الدستوريين والشباب العثماني لتقليص نظام حكم السلطان المطلق وللدفاع عن استقلاليتهم الخاصة[٢٢]. لا شك أن موقفهم كان موقفاً معارضاً، ووظيفتهم كانت عرضاً وظيفة ليبرالية: غير أنه أمر مشكوك فيه أن يكون دورهم قد كان، حقّاً، ثورياً ومجدِّداً على الصعيد الفكري. فهذه الصفة الأخيرة تتطلّب عملية خروج من المدى الديني الرسمي، كما تقتضي، في الواقع، إعادة تقويم لهذا المدى بالنظر إلى طبيعته الجديدة كمركز من مراكز الوقوف ضد الشرعيّة السياسية. ولقد قام جيل كيبّل Gilles Kepel بتحليل هذه العملية في مصر، إذ بيّن أنها قد ترافقت مع خطاب تشكيك وفقدان ثقة تجاه **العلماء** التقليديين، كما ترافقت بالطبع مع رفض الانتلّجنسيا العلمانية التي تنقل شرعيّة «فيما وراء الأطلسي»، لتجعل منها أياماً جميلة لمبشّرين فرديّين شبيهين «بأصحاب أعمال صغار» مستقلّين[٢٣].. غير أن الأمر مختلف إلى حدّ ما في إيران: إن هذه العملية تجد إجابة كاملة عنها في ظهور مفكّرين فرديين، أمثال شريعتي Shariati، يوفّقون بين ولائهم للإسلام وموقفهم الصريح ضد رجال الدين[٢٤]؛ إنها عملية معقّدة ومتناقضة بين رجال الدين أنفسهم الذين ينقسمون، في الواقع، بين كتلة تهتمّ أساساً بحماية أوضاعها السلفية وبين تيارات اقليّة أكثر ما يحرّكها ابتكار نموذج مدينة ضمن سياق المعركة من أجل الايمان.

إن الجدل الفكري الدائر إذاً تجاه تجريد المسرح السياسي الرسمي والمسرح الديني التقليدي من صفاته، يميل إلى التمحور حول تبديل المسرح الديني والطموح إلى استبدال المسرح السياسي. ويبدو أنه اتجاه يدقّ ناقوس التحديث

السياسي المستورد والشمولي، لأنه اتجاه يتطلّب استراتيجية ذات طبيعة «تجديدوية»، يقتضي جهادية موجّهة بقوّة ضد كل طموح للمحاكاة ولبناء نماذج فكرية وعملية مخصّصة لتحلّ محلّ عمل «بناة الدولة». وفي الحين الذي يتمخّض فيه التطوّر السياسي الغربي عن تدخّل قوي للمثقّفين على المسرح السياسي، كما يبيّن ذلك ماضي الحياة السياسية الفرنسية وحاضرها، أو على العكس، يتمخّض عن استراتيجيات انسحاب من الحياة السياسية، وبالأحرى عدم اكتراث تجاه الجدل السياسي، كما هي الحال في الولايات المتّحدة الاميركية[٢٥]، يتجه التطوّر السياسي في العالم الإسلامي أكثر فأكثر إلى منح المثقّف دوراً توفيقياً بين المدى الديني المتحرّر من تقاليده والمدى السياسي الموجود خارج المسرح الرسمي[٢٦]. ويبقى علينا حينئذ أن نوطّد فاعلية هذا الدور وقوّته التجديدية فعلياً، وأن نثبّت قدرته في إنتاج طوباوية تعبوية وخلّاقة جديدة.

نحو طوباوية سياسية جديدة؟

لقد كان تاريخ التحديث الغربي، إذا ما تبنّينا أقوال كارل بولانيي Karl Polanyi ولويس ديمونت Louis Dumont، مشروطاً، أساساً، بإعداد ايديولوجية إقتصادية، تعكس الإرادة في تمييز الإقتصادي عن السياسي وتتّجه نحو بناء السوق. إن احدى ميزات أعمال بولانيي تقوم على تبيان كيف أسّس هذا المنظورُ الهوّية المتعذّر تبسيطها للتاريخ الغربي، وكيف تدين بديناميتها وقدرتها التعبوية لطابعها الطوباوي[٢٧].. والحال أن خصوصية هذه الطوباوية كانت تقوم بالضغط على كيفيات البناء وإكمال الدولة، كما تقوم بالضغط على الطرق التي نظّمت معارضة الدولة. ونحن نعلم أن المدى الدولاني قد تشكّل، في الغرب، دونٍ أن يتوقف عن إنضاج التمييز بين العامّ والخاصّ، وعن الإستفادة من التوتّرات التي كانت تنجم عن ذلك: كانت الدولة تلجأ هكذا إلى شكل من أشكال تحقيق الذاتية والشرعيّة لا يمكن إلّا القبول بخارجانية المدى الاقتصادي واستقلاليته والمجاهرة به، كما لا يمكن إلّا الاعتراف، كمبدأ أساس، بالتمييز بين السيادة والملكية، وبين المصلحة العامّة والمصلحة الفردية. غير أن الليبراليين بالذات لم يتأخّروا عن التسليم بحيلة الإحكام الكامل في العلاقات بين الدولة والسوق، ووجب عليهم أن

يعترفوا للدولة بكفاءة غير مألوفة بالتدخل في الحياة الاقتصادية. هذه «المعضلة» إذا ما استعدنا كلمة بولانيي - هي في صلب «إحدى أعمق أزمات البشرية»[٢٨]. فهي، عينياً، تضبط الحركية المتواصلة للحدود التي تفصل بين العامّ والخاصّ، والتي صنعت هكذا تاريخ التطوّر الغربي. وبكلام أكثر عمقاً نقول إن هذه المعضلة استخدمت قالباً لصهر الأيديولوجيات العظمى التي تكوّنت في الغرب والتي تدين بكامل تكوّنها لتطوّر هذا الجدل. ويمكننا أن نعتبر أن كل ايديولوجية من هذه الايديولوجيات، من الليبرالية إلى الماركسية، قد تمفصلت كجواب على «معضلة» بولانيي، بقصد الإعلان صراحة عن فضائل السوق الذي حافظ على استقلاله تجاه الدولة، مهما كلّف الثمن؛ وبقصد الإعلان عن فضائل تاريخ قد دفع تدريجياً إلى تأميم وسائل الإنتاج، وبالتالي إلى تجاوز البديل[٢٩]. وهكذا تستجيب أولوياً قواعد خطب المعارضة، في العالم الغربي الحديث، لحاجة حلّ التوتّر القائم بين نظام السياسي ونظام الإقتصادي، وقد كرّست بهذا تفاهة المطالب، كما كرّست العودة إلى الموضوعات الأكثر شيوعاً في الجدل السياسي: «المزيد من وجود الدولة» أو «القليل من وجود الدولة»، «مصالح فردية» أم «مصالح مهيمنة، ليبرالية» أم «حماية اجتماعية»... حول هذه المحاور بالتحديد وُضِعت موضع تنفيذ عناصر التحديث السياسي الأكثر جدّة: إعداد السياسات العامّة، تنامي البيروقراطية، مأسسة التمثيل النقابي؛ دولة الرفاه؛ إعادة التوزيع.

من الواضح أن طوباوية كهذه غريبة كلّياً عن العالم الإسلامي؛ فهي طوباوية لا تجد تاريخها ولا ثقافتها، ولا حتى الرهانات التي يجد هذا العالم نفسه في مواجهتها. هذا الاختلال يفسّر، داخل هذا العالم، هامشية الصراع ذي الطبيعة الإقتصادية: إن هذا لا ينتج عن كون موضوعات من هذا النمط لا تُقبَل في الجدل السياسي أو لا تساهم فيها، إلّا قليلاً، المعارضة، إنما لا تتوصل هذه الموضوعات أن تتشكّل كموضوعات دائمة ومستمرّة، كعودة إلى العمل السياسي وكأيديولوجية تعبوية بخاصّة. لهذا السبب لم تتوصّل لا الليبرالية ولا الماركسية لأن تفرض كل واحدة منهما نفسها كمصادر تعبئة وتجييش في العالم الإسلامي[٣٠]. ونتيجة هذا الإخفاق لم ينجحا بالتالي، في الحكومة كما في

المعارضة، في بعث عناصر الحداثة السياسية الغربية، وهي العناصر التي كانت الليبرالية والماركسية، الحاملة لها والمبدعة فيها.

يمكننا أن نصوغ الفرضية أن طوباوية السوق ـ أو بدائلها ـ تجد لها صدى، في العالم الإسلامي، في طوباوية التوفيق بين النظام السياسي والشرعيّة المستمدّة من المدى الديني، أي مشروع تجاوز التوتّر الذي يضع وجهاً لوجه المسرح السياسي الرسمي والمسرح السياسي الشرعي ودمج المسرحين. ففرضية التحديث ليست **مسبقاً** خارج هذه الرؤية، بل هي على العكس مرتبطة بالشروط التي فيها تتشكل، وبالتالي هي مرتبطة بالتوجّه الذي تعقبه الصيغ الأيديولوجية المعدّة ضمن هذا الاتجاه. ومن الملائم أن نقوّم، ضمن هذا السياق، الجهود التي يبذلها المثّقفون المسلمون المعاصرون الذين يرومون تنصيب الإسلام ليس كدين أو ثقافة، بل ايديولوجية سياسية حقيقية هذه الايديولوجية الدينية التي ينبغي أن نقوّم قدرتها التجديدية والتحديثية.

هذا العمل التحضيري يصبّ في إعادة بناء السياسي في العالم الإسلامي، ويجري هذا على كل المستويات التي كانت تبدو في الماضي مثيرة للحساسية في تاريخ التحديث الغربي، بدءاً على مستوى الإنتاج العقلي والأيديولوجي في مواجهة اداءات الأيديولوجيات المستوردة المضادّة، وتالياً في مواجهة إخفاق المثقفين التقليديين «مؤسّسي الدولة» بحثاً عن أيديولوجيات تبرّر مذهبهم الاستبدادي. عندئذ تستفيد الطوباوية الدينية من قدرتها على القطيعة مع رؤى (جمع رؤية) تعتبر وافدة كما تستفيد من قدرتها على تجديد هذه الرؤى من داخل المجتمع بالذات. ويمكن أيضاً ملاحظة الأثر في تنظيم الجدل السياسي: إن ظهور طوباوية ذات أصول دينية يحطّم احتكار الخطاب السياسي الذي ينتجه المسرح السياسي الرسمي؛ في حين يشجّع الإنحرافُ الاستبدادي توحّد الكلمة السياسية حول صيغ توفيقية، والتي قد تجمع، في مشروع واحد، عدّة مشاريع سياسية مختلفة أو نماذج حكومية لا يسمح أصلها الأجنبي أن تُدرك المتغيّرات[٣١]؛ لكن هذه الطوباوية بالاضافة إلى ذلك، من جرّاءِ طابعها البسيط والقليل التنظيم، تميل بدورها إلى الايحاء والايهام بتنوّع كبير في خطبها وممارساتها، والتي قد تصبح الفروقات فيما

بينها مثار جدل ومولّدة نقاش. أن تتحدّد هذه الطوباوية بالنسبة لرجال الدين، ومن ثمّ بالنسبة لمختلف الاستراتيجيات الممكنة الهادفة لبلوغ السلطة، وبالنسبة للحداثة الإقتصادية أو التكنولوجية، هذا التحديد يشكل الكثير من الرهانات التي تغزّي الخلافات والنزاعات، والتي قد تصبح، على مستوى آخر ملموس، مصدراً مميّزاً من مصادر التعبئة السياسية.

ويبقى أخيراً الحديث عن العنصر المحدّد لجهاز الفعل: القدرة التحديثية للطوباوية. نجد أننا مدفوعون، تلقائياً للتردّد بين فرضيتين تبدو الواحدة متعارضة مع الأخرى. من جهة، إن الطبيعة التجديدية بالجوهر، والتي هي ميزة كل طوباوية، تسمح بإنتاج الحداثة، **بشكل مسبق**، أفضل من إنتاجها عن طريق المحاكاة، وتتيح إعداد الايديولوجيات التي ترتبط بها والتي هي قادرة على التعبئة: بالطبع إن طوباوية السوق كانت العنصر المحرك لإبتكار الحداثة الغربية. إنما من جهة أخرى يمكن القول إن الطوباوية الدينية، في العالم الإسلامي، تتمتّع بوضعية تميّزها بوضوح عن الطوباوية التي كانت تحجب الأيديولوجيات الكبرى التحديثية الغربية: فالطوباوية الدينية تشكّلت في معظمها كردّ فعل على استيراد الحداثة الغربية، لذا تجد نفسها، وأحياناً رغماً عنها، منقادة إلى نقد الحداثة «بشكل عام نقداً غير منضبط. والقصد ليس إبتكار نظام سياسي، بل الرهان على إحياء نظام كان قائماً: باختصار يمكن القول إن الطوباوية في العالم الإسلامي ليست خلق دولة بقدر ما هي اصلاح الدولة القائمة على قاعدة متخيَّل يتضمن نقاطاً عدّة ثابتة.

إن القرار التحكيمي بين مختلف هذه الفرضيات يرتبط إذاً بتفحّص الأيديولوجيات السياسية تفحّصاً هادئاً ورزيناً؛ هذه الأيديولوجيات التي تنبني ضمن اطار المعارضة الإسلامَوية، وبالتالي ضمن اطار المحاولات المبذولة لجعل الإسلام صيغة سياسية، محرّكة ومنتجة لنموذج حكومي. والحال أن العنصر الأساسي والجديد الذي يمكن استخلاصه من هذا التحليل هو توجّه هذه الأيديولوجيات توجّهاً، إن لم يكن «مضادّاً لرجال الدين» فهو على الأقلّ خارجهم ويتجاوزهم. وهكذا يميّز الإيراني علي شريعتي بين الدين ورجال الدين كي يسجّل أن رجال الدين «يجاهدون ضد التطوّر» وأن هذه العداوة للتطوّر قد ظهرت في كل البلدان

التي حكموا فيها المجتمع، «في أوروبا كما في البلدان الإسلامية.[٣٢]» ويخلط بين هذا الحكم والحكم على الطقوس[٣٣]، كي يتّهم من خلال الرفض، الطبيعة المحافظة لكل دين منذ أن يتمّ تناوله كوسائل وليس كغايات، وفق المصالح والرؤى التي يستخدمها والتي يعيد إنتاجها، وليس وفق الأهداف التي تشكّل هوّيته والجدالات الفكرية التي يثيرها: لذا فهو يوجّه المديح إلى الحرّية التي كانت سائدة «في القرون الثلاثة الأولى للإسلام والتي سمحت بحدوث الحضارة الإسلامية في القرن الثالث (نهايته) والرابع والخامس»، وهو يكيل المديح أيضاً لتباعد الأفكار وتواجهها اللذين ميّزا هذه الحضارة[٣٤]، كما يكيله للمجدّد الباكستاني محمد إقبال Muhamad Ikbàl الذي كانت تعود فضيلته حصراً إلى صفته الفكرية التي كانت تميّزه عن **الملّة** كما عن «المتزهّد **الصوفي** في الدين المحصور ضمن مركز العبادة[٣٥].

ونجد التوجّه نفسه داخل الحركات الإسلامَوية المصرية التي تبني كل حركة، على طريقتها، هوّيتها بالتمايز عن المؤسسات الدينية الرسمية وبخاصّة الأزهر: إما لإتهام عدم كفاءة أصحاب الرتب العالية من رجال الدين، كما فعل شكري مصطفى، ولإعلان «إعادة فتح باب الإجتهاد» على غرار شريعتي، بطريقة تعيد استئناف نقاش الأفكار وتشجّع بالتالي على التجديد؛ وإما لتجريد الخطاب الديني الرسمي من صفاته، على غرار **العلماء** المنشقّين أمثال الشيخ كشك، وهو الخطاب الذي أصبح قاصراً ومن الملحّ تجديده بعودة فردية إلى النصّ[٣٦].

إن هذا المظهر الأوّل من مظاهر الإنتاج الأيديولوجي يخدم بطريقة واضحة ممارسات المعارضة كما يجدّدها. بالإضافة إلى أن الأيديولوجية تمدّ المعارضة بمصدر قيّم من مصادر التشريع، وأنها قادرة على ضبطها وتوجيهها من تلقاء نفسها، فهي تتيح لها (أي للمعارضة) أن تفرض نفسها بمثابة نقد حرّ تجاه مختلف الأجهزة. فالجِدّة تتموضع تحديداً على هذا المستوى وتنتمي، بطريقة مقلقة، إلى استراتيجية المعارضة التي كانت تتمثل في الماضي بالإصلاح، والتي طالبت بنقد المعرفة الرسمية والمعرفة المصادَرة، طالبت بذلك باسم إعادة النظر بالوحي، والتي وسّعت تدريجياً هذه الدعوة لتطول كل المؤسّسات البشرية ـ

وبخاصة الدولة ـ أي المؤسسات التي بنيت على أسس بعيدة من شريعة الله. فالأيديولوجية السياسية الإسلامَوية نشأت اذاً وانتظمت، قبل كل شيء، كي تخدم استراتيجية المعارضة وكي تجرّد نظام السلطة من صفاته؛ ولا يمكننا تقويم توجّهها التحديثي وقدرتها التحديثية الّا على هذا المستوى وحده. وحال هذه الأيديولوجية السياسية هي كحال الإصلاح، اذ تحوّله إلى نظرية حكم يحيل إلى عمليات معقّدة وإلى وسائط استراتيجية مستقلّة استقلالاً كبيراً عن ظواهر المعارضة التي أدّت إلى نشأته.

والأيديولوجية الإسلاموية، الدينية ظاهرياً، هي أيديولوجية جهاد وثورة. ومن خلال منظور يستلهم بعض مقولات سوسيولوجيا ماكس ڤيبر Max Weber، يمكن القول إن المثقّفين الإسلامَويين يسعون لاستخلاص أكبر قدر من توجّه ثقافتهم التوحيدي: إن غياب التمييز بين الزمني والروحي يقود العمل البشري إلى حدّه الأقصى، يحوّل الكفرة عن التأمّل ليجعل منهم، حسب تعابير شريعتي «أتقياء ناشطين»، «متقشّفين قادرين، مثقّفين وواعين»، و«رجال سياسة متزمّتين و «نسّاكاً اجتماعيين»، و «مؤمنين متحمّسين» و «رجال دين دنيويين ورجال دنيا روحيين»[٣٧]. وينبغي أن نشير هنا أيضاً إلى أن المقارَبَة مع الإصلاح، رغم كونها مقاربَة محتَرِسَة ومضمَرَة، لا يمكن أن تكون غير ملحوظة كي يتمّ رسم أطر نظام اجتماعي جديد وكي يتمّ، بالطبع، تحديد شروط التعبئة السياسية. فالإسلام الذي يوجّه نحو العمل والذي يحترس من دستورٍ وضعه رجال الدين الرسميون، هذا الاسلام يُستَخدَم كأيديولوجية ثورية تسمح للمثقفين بإعادة صياغة لغتهم بالإحتكاك مع الناس وعن طريق قائمة من الكلمات بخاصة يعرفها هؤلاء الناس: إن تعبئة الناس باسم علي أو أبي ذرّ تؤتي ثمارها أكثر من القيام بالمحاولة نفسها باسم الديالكتيك أو المناقشات حول طبيعة الرأسمالية. والمسلّمة التي ينطلق منها المثقّفون الإسلامَويون تقوم على جعل هذه التعبئة ليس وسيلة من وسائل تنشيط الإلتزامات والسلوكات السياسية لكل مؤمن، بل جعلها فرصة من فرص إعادة صياغة المشاريع الإجتماعية والسياسية. فـ«الإسلامَوية»، التي انبنت كأيديولوجية ثورية، تتصدّى للنظام الخارجي كما تتصدّى للنظام التقليدي: إنه ذو دلالة، بهذا

الصدد، أن يتّهم شريعتي النماذج المستوردة كما يتّهم المدارس الفقهية، وأن يعتبر **نظامية** بغداد، المدرسة الدينية الكبرى في عهد العباسيين، بمثابة معوق من المعوقات الكبرى أمام بناء الحضارة(٣٨)، كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن سيّد قطب طمح إلى أن يوكل بمجاهدي الإيمان ليس دور التحرير فحسب، بل مهمّة إنتاج قوانين جديدة(٣٩). وهكذا يرتبط عمل التجدّد السياسي بالاستفادة من طبيعة الإسلام «التطرّفية»، وفضلاً عن ذلك، من الشرعيّة التي يمكن أن تستمَدّ من تحقّق «الجهاد في سبيل الله».

إن هذه القوّة الكامنة تفسّر، على الإرجح، الأهمّية الجديدة التي تعطى لمقولة **الجهاد** (الحرب المقدّسة) ولمقولة **المجاهد والشهيد**(٤٠)؛ وهي قوّة تأخذ بالإعتبار الوظيفة الأساسية بكلّيتها التي تؤدّيها، ضمن هذا النموذج من المعارضة، الصراعات العسكرية، وبخاصة التي أدّتها الحروب العربية ـ الإسرائيلية، وبالأحرى الصراع اللبناني أو الصراع العراقي ـ الإيراني: فالهزائم أو الإنتصارات، العمليات العسكرية أو الأعمال الفردية تصبح ليس فقط أمثلة تنّشط التعبئة والإنضواء لصالح ايديولوجية تتجلّى كأمر أتّخاذ في المعركة الدينية، بل تؤسّس منافسة شديدة بين التنظيمات المتحاربة التي تزداد أعدادها باستمرار، والتي تطمح، من خلال مروءتها العسكرية، إلى أن تحصل على حقّ تحديد الحدود الجديدة للأيديولوجية ولنموذج المدينة الذي يستمدّ منها. ومحلّ مجموعة الرموز الغربية الخاصّة بالصراع، وبالإضراب المفرح والخطير في الوقت عينه، المجموعة المنتجة لشرعية مضادة، تحلّ مجموعة رموز «الجهاد في سبيل الإيمان». غير أن هناك فارقاً اساسياً يبقى: إن خصوصية الصراع الإجتماعي، بعيداً عن أسطورة الإضراب العام الذي لا يتمّ دون ذكربعض دوافع التعبئة الإسلامَوية الراهنة؛ هذه الخصوصية تستند إلى منطق المطالبة الفعّال، خصوصاً وأنه يتركّز على مطالب محدّدة ومتميّزة عن مطالب الآخرين، سيما وأنه يشجّع بذلك اندماجه المرمّز في النظام الإجتماعي القائم(٤١). وهكذا نرى، وكما اشرنا إلى ذلك سابقاً، وبطريقة أشدّ وضوحاً على هذا المستوى، أن ايديولوجيا الجهاد في سبيل الايمان تستمدّ مصدرها الوحيد من خروجها على النسق السياسي الرسمي.

هذا المظهر الأخير يفسّر بشكل أفضل أن الإيديولوجية الإسلامَوية تصبو إلى تطوير خطاب دامجٍ للطبقات أساساً ـ أيّ خطاب ينكر شرعيّة كل تعبئة تتمّ وفق معايير إجتماعية ـ وإلى تطوير خطاب «تضامني»،أي يهدف إلى إعادة بناء **الأمة**، وبالتالي إعادة المساواة بين المؤمنين(٤٢). واذا تجاوزنا المسألة التي تركّز على طبيعة الحكم التي تبقى مهمّشة، نرى أن الإنتاج الأيديولوجي يتوجّه اذاً وبشكل أساسي إلى المطالبة بنمط معيّن من المجتمعات، ويعمل على تصحيح الأضرار الرئيسة الثلاثة التي تتركّز حول إستقامة **الأمة**، وعدم المساواة بين المؤمنين، والإفساد الذي تسبّبه السلطة وتقسيم طائفة المؤمنين. ووراء كل مبدأ من هذه المبادىء نستشفّ في كل مرّة فكرة **إحياء التراث**، بل نستشفّ أيضاً الطموح في فهم الإحياء كمصدر من مصادر التقدّم الإجتماعي.

ويوضع في مقابل عدم المساواة المثال الطائفي عن العدالة الإجتماعية وعن إعادة توزيع الخيرات. والرؤية الإسلامَوية تضع في مقابل الرؤية الغربية التي تميّز ثلاث وظائف للعدالة ـ حماية الحقوق، إقرار الإستحقاقات، إشباع الحاجات ـ والتي بنت حداثتها انطلاقاً من تفاعل الوظيفتين الأخيرتين(٤٣)، هذه الرؤية الإسلامَوية تضع بناءً متجانساً وتوزيعياً عن فكرة العادل. وهكذا يتحوّل الإنسان الذي هو في حاجة (أي المستضعَف)، كما دلّت على ذلك الثورة الإيرانية، إلى فاعل مركزي في المعارضة، والذي يبرّر الطبيعة الإجتماعية للتعبئة (تحرير المحكوم) وطبيعته الدينية (العودة إلى مساواة حقيقية بين المؤمنين). من أجل ذلك، تمّ الإستناد إلى مراجع وفيرة لتوضيح الفكر الإسلامي التقليدي، ولجلاء نقد فكرة المُلْكيَّة الخاصّة التي يحملها هذا الفكر، فالله خلق العالم والوفرة من أجل **حاجة** الناس: إن التملّك الخاص لا يكون شرعياً الّا اذا أَوجد منفعة جماعية، وبالتالي يمكن إعادة النظر فيه اذا إنتهك هذه الوظيفة(٤٤). بالأحرى، إن الارض هي خيّرة للجميع والمُلْكيّة العقارية لا يمكن ردّها إلى مبدأ مطلق. وحينذاك يصبح من السهل رفع هذه المبادىء في وجه فشل الحكومات القائمة في محاولاتها إدارة المفاعيل الإجتماعية للمردود النفطي، أي تفاقم الفروقات بين الطبقات، والتضخّم، وظاهرات الإستهلاك المتباهي...

غير أن هذا الخلل الأخير ينتمي إلى موضوعة الفساد الذي تسبّبه السلطة،أو بشكل أعمّ، الفساد الذي تسبّبه خيرات هذا العالم. ومرّة أخرى نجد، من خلال هذا المخرج، الموضوعة الكلاسيكية في الإسلام، موضوعة التدهور والضرورة من أجل التصدّي لها والعودة إلى شريعة الله. والتشهير بفساد الأمير أو وزراء الأمير، توسَّع في الواقع ليطول كل فعل يخالف شريعة الله ويعطي القائم بهذا الفعل صفة «المفسد في الأرض». لهذا نجد الطابع الفعّال والشائع للدعاوى الموجّهة إلى السياسيين والبيروقراط والعسكريين؛ لهذا نسمع بالتشهير بحقّ الطغمة البيروقراطية،وبالممارسات الوراثية المتجدّدة وبممارسات الموالاة؛ وجملة هذه الاتهامات ترسم توجّهاً ايديولوجياً يهدف، من أجل المدينة المستقبلية، إلى الدعوة لهدم الوزارات والادارات أو دكّ السفارات. ومن خلال هذا المنظور أيضاً نجد صورة العودة إلى الخيمة، التي يستخدمها بانتظام معمر القذافي.

فإصلاح الأمّة يفترض، في نهاية المطاف، حماية وحدتها ونزاهتها، وهذا ما يفسّر السهولة التي تناولت فيها مجدّداً الإسلامَوية الموضوعة القومَوية، حتى تعيد تأليفها بما يتوافق مع توجّهاتها الخاصّة. ويبدو أن هناك ثلاث مميّزات تتشابك وتتدرج داخل عملية الإنتاج الإيديولوجية المستمدّة من هذه المميّزات. ويأتي في طليعة هذه المميّزات الطبيعة الثورية للمطامح الإسلامية الجامعة: كما استشفّينا ذلك سابقاً لدى الافغاني أو رضا، فإن إعادة توحيد جماعة المؤمنين لا تنفصم عراها عن عمل الإصلاح الاجتماعي والتشكيك بسلطة الأمراء الفاسدين أو المستبدّين؛ فالمثقّفون الإسلامَويون، الذين يستندون على بعض مقولات الماركسية، يربطون بوضوح ما بين مقولات العالمية والثورة العالمية، إنما لخدمة غاياتهم الخاصّة، وأولوياً ضمن المدى الإسلامي[٤٥]. بالاضافة إلى أن الجامعة الإسلامية مضادّة للغرب: فالجامعة الإسلامية، المرتبطة بالتحرّر من الوصايات، تتلاقى مع الموضوعات العالمثالثية والتي نصادفها بوفرة، والتي تنحو إلى توسيع الخطاب التضامني ونشره أبعدمن الامّة الواحدة، كي تندمج فيه كل الشعوب المضطهدَة والتي أصبحت الاماكن المفضّلة للدعوة الإسلامية. لذا نرى العالَم الاشتراكي يتحفّظ قليلاً، كما يبيّن ذلك انقسام الفاعلين في العالم الإسلامي حول

المسألة الأفغانية؛ ما يؤكّد تداخل التوجّهات الأيديولوجية والإعتبارات التكتيكية.[٤٦] مع ذلك لا ينبغي التغاضي عن كون الجامعة الإسلامية تعكس حقيقة عينية، ومشروعاً وحدوياً يتجاوز كثيراً انقلابات الإتحادات المجهَضة، كي يتضمّن مؤسسات حقيقية، كمنظمة المؤتمر الإسلامي الذي أُنشىء في ١٩٦٩، وكي يتضمّن مبادرات عديدة تضامنية على الصعيد الاقتصادي والثقافي، وخصوصاً استراتيجية حضور فاعل في كل الصراعات التي تتورّط فيها الامّة. وتهدف كل هذه التوجّهات، وبشكل ايجابي، إلى تشكيل ايديولوجية وحدوية تتحدّى المفهوم الكلاسيكي لفكرة الامّة والارض، كما تتحدّى القواعد التي تشكّل وفقها نظامُ العلاقات الدولية المعاصر وما زال يعاد إنتاجه. فهذه الأيديولوجية الوحدوية مترابطة مع الطوباوية المؤسّسة، كما مع الممارسات الحاضرة للمعارضة؛ هذه المعارضة التي تستمدّ منها مشروعية وفرص انتشار، إنما انطلاقاً منها تنطرح مشكلة استمراريتها كممارسة محتملة للحكم. لهذا وأقلّه على هذا المستوى، يبدو أن المقارنة تستقيم بين الجامعة الإسلامية والأيديولوجية الأممية المعدّلة ضمن سياق المعارضة الإشتراكية والماركسية، في الغرب، لتتلاقى مع الإعتبارات الأيديولوجية والتكتيكية.

غير أن الحصيلة الناتجة عن هذه المسألة وعن المسائل السابقة تبدو مبهمة: فالأيديولوجية الإسلامَوية، المقاومة إلى هذا الحدّ أو ذاك لرجال الدين،والثورية، والتعبوية، والمساواتية والأممية، تذكّر من خلال توجّهاتها بالموضوعات التي تطابقت في الغرب مع عملية بناء الحداثة. لكن ظهور توافق جزئي أو تقارب حول بعض النقاط لا يكفي للبرهان على بروز**الحياة الحديثة** في العالم الإسلامي اوّلاً لأنه يمكننا أن نتساءل اذا كان بعض مظاهر هذه التوجّهات المطروحة، المظاهر الاشدّ خصوصية، يمكن أن تندرج ضمن ممارسات حديثة، حتى ولوكانت هذه الممارسات قد أعيد النظر فيها وتمّ بناؤها مجدّداً: ما الذي يحصل، بهذا الخصوص، بنقد أقلمة السياسي أو بنقد البيروقراطية؟ ما الذي يمكن أن يحدث لمفهوم التوزيع الحصري للعدالة الإجتماعية؟ وخصوصاً أن كل هذا البناء محكوم بوظيفته المعارِضة: ماذا تصبح، حينذاك، الأشكال البديلة التي تودّ المعارضة أن

تواجه بها النظام الموجَّهَ له النقد، وهي الأشكال التي لا تشغل ابداً مكاناً مركزياً في البناء الفكري والممارسة السياسية الفعّالة؟

إن الرابط مع الحداثة لا يمكن اذاً أن نقدّره من خلال تعابير أيديولوجية فقط، وهو لا يكون مفهوماً تماماً الّا من خلال الرهانات والأستراتيجيات التي تؤسّس لحظوظ بلوغ بناء نظام حديث بلوغاً حقيقياً.

هل يمكن العثور على الحداثة؟

إن للجدل الذي يخضّ العالم الإسلامي، في الوقت الراهن، مقدّمات: السعي المتلمّس لطريق مستحدث في احترام التقاليد المكتسبة، الانفتاح على الغرب لحماية أنفسنا منه بشكل افضل، وكي نكون على مستوى محو أثاره، الأخذ عن الغرب، وهي ممارسات معترف بها إلى هذا الحدّ أو ذاك وتثير الريبة والإتّهامات: إن الأمبراطورية الاموية والأمبراطورية العبّاسية عاشتا، بالنسبة لكثيرين، التاريخ نفسه والذي امتدّ أكثر من خمسة قرون. فالرهان قابل للمقارنة: إن العالم العربي الذي هو في طور البناء هو عالم يقف، من خلال تشكّل أمبراطورية واسعة ومن خلال إدارتها، في مواجهة تحدّ جديد ومستحدث، وهو التحدّي الذي لم يتعوّد ابداً هذا العالم على مجابهته ولا يمكن أن يقدّم له أي حلّ مجرّب. والنداء الموجّه للجيزان ـ الفرس أو البيزنطيين ـ والموجّه أيضاً إلى الفلسفة اليونانية كان يشكّل هذا المستوى من الاستيراد الذي نصادفه في الحقبة الحديثة؛ وردّات الفعل التقليدية التي أعقبت ذلك، وبخاصة مع الحنبلية، كانت تعبّر بالذات عن هذا المستوى من المقاومة التي كانت تبطل الاستراتيجيات التحديثية للأمير أو الخليفة. ولقد استطاعت هذه المجابهة الغابرة أن تؤدّي، في الأساس، إلى التوفيق: التوفيق الذي قام به الفلاسفة بين افلاطون والقرآن، والذي أوصل في الواقع إلى إعادة صياغة أعمال افلاطون[٤٧]؛ وهو التوفيق الذي باشره الاشاعرة والذي تابعه لاحقاً الغزالي بخاصّة، الذي رضي، باسم الضرورة، بالنظام الأمبراطوري وبالتقنيات الناجمة عنه، وذلك عن طريق فرض صيغة من صيغ الشرعيّة لا تنفصل عن الحصرية التي يمثّلها الإستناد إلى الشريعة. وما يقرب من عشرة قرون من التاريخ نجمت عن هذا البناء: قد تمّ تجاوز الأزمة المرتبطة باستيراد نماذج بالتمييز، الذي

اصبح كلاسيكياً، بين النظام السياسي المثالي والنظام السياسي الممكن والضروري. وهو حلّ قويّ وفعّال إذا آمن الناس بدوامه، غير أنه حلّ مخيف وهشّ عندما نلاحظ أن المعارضة الإسلامَوية تنشط في الحاضر للمجاهرة برفضه وللارتداد عليه، تنشط للمناداة بدكّ نظام الممكن باسم النظام المثالي، من أجل صياغة طوباوية جديدة.

ويعود كل التناقض إلى خطر رؤية تفجّر جديد يحدث: فالحركة الإسلامَوية، المستقرّة ضمن صيغة المعارضة، تتعرّض إلى خطر عدم الوصول لتحويل مبادئها إلى نموذجٍ من نماذج ممارسة السلطة. ويخشى أن ينحصر دور هذه الحركة في إنتاج مفكّرين للمعارضة، وهي الحركة التي تغرف من معين نظام الشرعيّة والسياسة المثالية. وهذه هي على الأرجح المفارقة الرئيسة التي تطبع علاقتها بالحداثة. وخلافاً لسلوك التقليديين، فانها لاتطرح الحداثة ولا تتهمها بأنها غريبة أوكافرة(٤٨): إنها، على خلاف ذلك، تسعى لتمييزها عن الغرب كي تعيد بناءها داخل الثقافة الإسلامية بالذات؛ إنّها تمارسها، إنها تنتسب إليها، وتنضمّ إلى المقولات التي يتضمّنها التحديث. ومن وجهة النظرهذه، إنها تذكّر **بالفلاسفة** في المرحلة الكلاسيكية أكثر مما تذكّر بالحنابلة. لكن المصاعب الاستراتيجية ما تزال تزداد: إنها تتمايز عن رجال الدين، باسم الحداثة، وتحارب هؤلاء الرجال وتعتبر أنهم قوّة محافظة، وبذلك توقع نفسها مرّة أخرى في الهوية المعارضة حصراً. ويكون الامر سلبياً بداية، لأنها تحرم نفسها هكذا من مصدر ممكن من مصادر السلطة والدعم التعبوي؛ وايجابياً لاحقاً، لأنها تلتزم بانتاج خطاب ضد المؤسّسات وبإطلاق صيغها في المشروعية كي تبرّر إتهامها لرجال الدين.

وتظهر تمايزات هامّة خلف هذه التوترات، وهي تمايزات ينفر منها الناس في الغرب: إن التقليدَوية أو الإسلامَوية حركتان لا تملكان المعنى نفسه، ولهما توجّه متعارض؛ اضف إلى هذا أن الراديكالية الإسلامَوية، وخلافاً للأصولية الدينية، **بحصر المعنى**، تتورّط في البحث الأيديولوجي أكثر من البحث الفقهي، كما بيّنا ذلك سابقاً، وتنطوي على تنظيم سياسي أكثر منه دينياً. ويبدو حينئذ أن هناك حركات عدّة متنافسة داخل الحركات المستندة على الإسلام: على الصعيد العام، هناك

تنافس بين رجال الدين والمثقفين الإسلامَويين، اذ يسعى رجال الدين لحماية مواقعهم، بينما يسعى المثقّفون للحصول على موقع؛ وعلى صعيد أكثر خصوصية، هناك تنافس بين أنصار الاستراتجيات المتباينة، يتواجه فيه اولئك الذين، من بين النخب الدينية، يدّعون أن دفاعهم يتغذّى بخاصة من اعادة إنتاج التراث وأولئك الذين يدافعون، على النقيض، عن الانفتاح على الحداثة، مع كونهم بالذات في خصومة مع المثقّفين العلمانيين. ومن المستحسن الإحاطة بحدث الثورة الإيرانية، سيما وأنه يردّنا إلى الصراع بين هذه التيارات المختلفة، ولا يمكن بالتالي تحليله الّا في تعدّديته، أو بالأحرى في عدم تجانسه، ولا يمكن تحليله كتحقيق ظاهر لأهداف الحركات الإسلامَوية.

إن هذه المنافسات تبرز الخصومات وحالات الاحتراس التي تطبع في الوقت الراهن الحياة السياسية في العالم الإسلامي؛ وهي تبيّن ايضاً أن الثورة الإيرانية لا يمكن أن تعتبر، كما يمكن أن يُظَن، كنموذج يحتذى من قبل الحركات الإسلامَوية التي تنمو في العالم العربي. غير أنه لم يطرأ أيّ تعديل على العلاقة مع الحداثة؛ اوّلاً لأن رجَال الدين، باستثناء إيران، لا يشكّلون قوّة منظّمة تنظيماً كافياً وقويّة حقّاً لإنتاج حركة وخطاب قادرَين على القطع مع التراث وعلى منافسة الحركات الإسلامَوية التي يشرف عليهاالمثقفون. وتالياً لأن إيران بالذات لم تجدّد بالأساس معطيات المشكلة، اذ المبادرة التي اتّخذت بهذا الاتجاه كانت المبادرة التي اتّخذتها شريحة من رجال الدين، وبخاصة توجّه الصادقية. وتحت التجربة، تجربة التعبئة وتجربة السلطة، انكشف هذا التيار فعلياً عن عدم تجانسه، حتى أن الولاء العام لشخص الخميني كاد بصعوبة أن يتوصّل إلى ستره وإخفائه: لقد اصبح واضحاً التفكّك الحاصل بين الأشخاص الذين، داخل هذا التيار، يخشون انقلاباً في النظام الإجتماعي وخروجاً على التراث الديني (العلوم النقلية)، والأشخاص الذين، عن طريق تفضيلهم هدف الثورة الإجتماعية، يستشعرون أنهم اقرب، في الواقع، إلى الحركات الإسلامَوية والذين يعتبرون أنهم لم يبلغوا اهدافهم بمجرد استيلائهم على السلطة. والأمر اللافت هو أن إعادة التصنيف تتمّ وفق **نموذج إسلامَوي** ولا تتمّ ابداً وفق نموذج خاص بالنخب الدينية. ومن الملاحظ ايضاً أن

الحداثة لا تفلت، داخل الحركات ذات التوجّه الديني، من وضعية التبعية: مرّة حتى تكون مقبولة ضمن الحدود التي يسمح بها التقليد وعلى قاعدة برهان الضرورة؛ ومرّة كي يعاد دمجها بالتوافق مع الطوباوية التي ينتجها المثقفون الإسلامَويون. في كلتا الحالتين، فقدت الحداثة طبيعتها الوضعَوية والشمولية التي منحتها إيّاها اوائل الحركات الإصلاحية والحركات المرتبطة بمعارضة ذات توجّه مدني: من الصعب اذاً بلوغ الحداثة الّا إذ تزيّت بزي شرعيّة خارجية عنها. فإذا ما قامت هذه الشرعية على قاعدة تقليدية، فإن الحداثة، في افضل وجوهها، لا تكون سوى تقنية للمحافظة على النظام والتي لا تلبث أن ترتبط مجدّداً بالممارسات السياسية ذات الطبيعة الوراثية المتجدّدة والتي لا تتميّز عنها سوى بالحماية الإضافية التي تعطيها للمؤسسات الدينية، وبالتشدّد المفرط في إنتاج المعايير وفي إخضاع القوانين **للشريعة**. وخلافاً لذلك واذا كان التشريع مستمدّاً من مصدر إسلامَوي، فانه يصبح مشروطاً ومقيّداً بوظيفته المعارِضَة، بحصر المعنى.

ويبدو أن المسائل التي تطرح، عند هذه النقطة من التحليل، تقود إلى عقبات كثيرة تنتصب في طريق إعادة اكتشاف الحداثة: هل يمكن أن تنفذالفكرة الإسلامَوية عن الحداثة، المندمجة في وظيفتها المعارِضَة، إلى نموذج ايجابي لبناء نظام سياسي حديث خاصّ بها؟ ألا يخشى أن يتحوّل هذا البناء، القائم على رؤية مثالية عن السياسي والتي لم تخدم أبداً في العالم الإسلامي، إلى بناءٍ فاقد للشرعيّة بمجرد ممارسة السلطة؟ بالطبع يمكننا أن نبعد هذه السوابق ونعتبرها دعاوى بسيطة معدّة **مسبقاً** . غير أن صعوبة رئيسة تبقى: حتى ولو استطاعت المعارضة الإسلامية أن تستمدّ قوّتها من اتساع النطاق ومن تنوّع التطلّعات وتعدّد انواع الحرمان التي تصادفها، فإنه ينبغي أن نسلّم أنها ليست قادرة، ضمن وضعية ملائمة، على رفع مستوى كل الحركات المعارضة وعلى دمجها في الطوباوية التي ساهمت في خلقها. ومن وجهة النظر هذه يمكن القول إن العنصر الأساسي في التعثر يعود إلى مجموعة المطالبات ذات الطبيعة الطوائفية، في مظاهرها التقسيمية، أكانت من نمط قبلي أو اثني[٤٩]. فالإسلام، في تشكّله كثقافة وحدة، كان قد سعى، منذ بداياته، إلى رفع التحدّي الذي أشاعته دينامية التشتّت الطوائفي على

المدينة الجديدة. ولم تثمر نزعة التجديد، في هذا الميدان،آثاراً ملموسة: فبدلاً من تخفيف المطالبات الخصوصية أو تعديلها، اطلقتها من جديد، كما تشهد على ذلك الحركة الكردية والتركمانية في إيران وحركة البالوتش في پاكستان. أضف إلى هذا أن إنطلاقة الحركات الإسلامَوية، وعن طريق تفاعل غريب، تميل بالمقابل إلى دفع الحركات الانضمامية أو الاقلّية باتجاه ايديولوجيات ذات توجّه مدني: الآزاريس Azeris في ايران، والآليفيس Alevis في تركيا، والأكراد في المناطق التي يتواجدون فيها، وإنما ايضاً وعلى صعيد آخر، يبقى الفلسطينيون الاكثر تأثّراً بالابواق الماركسية أو على الأقل، بالأبواق الاشتراكية[٥٠]. غير أن المشكلة هامّة سيما وأن خصوصية المطالبة الطوائفية تقوم على الحفاظ على الهوية وعلى الولاء البديل الذي يمكن أن يتصدّى لطموح الحركات الإسلامَوية، طموح وضع المواطنية المصطنعة التي أقرّتها الدول المعاصرة والملحدة مقابل الولاء المباشر والمسلّم به الذي يحدّد علاقة كل مؤمن بالامّة.

وفي نهاية المطاف يمكن القول إن هذه المطالبة الطوائفية التي يبدو أنها تنال استقلاليتها الذاتية بالمقارنة مع المطالبات الأخرى تصبح، هي ايضاً، منتجة لأيديولوجيتها الطوباوية ولنظريتها المضادة للشرعيّة. حينها تساهم أكثر في إضعاف الأنساق السياسية القائمة وفي عرقلة الاستيراد السليم والبسيط لنموذج الحداثة الغربي. حين ذاك تنطرح مباشرة مشكلة التوافق بين الطوباوية الإسلامَوية والطوباوية الطوائفية التي تميل كل واحدة منهما كي لا يكون لهما كتوجّه عام سوى توجّه إنكار الواحدة للأخرى...

وهكذا تحوّلُ جدلية السلطة والمعارضة فكرةَ الحداثة إلى فكرة درامية وتحدّد بطريقة مقيّدة شروط وضعها موضع التنفيذ. وهذه هي المعضلة: فالحداثة التي هي هدف سياسة السلطة،تصبح عرضة لأن تدرك على أنها لاتتجاوب مع الحقائق الإجتماعية والثقافية للناس؛ واعلاء شأنها يمرّ عبر تكاملها مع المسرح السياسي الرسمي، وهذا ما يعرّضها اذاً للصيغ الاستبدادية الحكومية ويجعلها مرتبطة بخسائر الشرعيّة، وهي الخسائر التي تؤثرّ على الأمراء والبطانة. والحداثة، التي تندمج ويعاد بناؤها في المعارضة، لا تبلغ مرحلة التجدّد والانبعاث الّا بدمجها ضمن خطاب

موجّه تحديداً ضد السلطة: إن شرعيّتها الوحيدة تقوم على استنادها إلى نظام سياسي مثالي يتغذّى اساساً من «**الجهاد في سبيل الإيمان**»؛ ولايقبل بها مختلف الفاعلين الاجتماعيين الّا ضمن النطاق الذي تصبح فيه عنصراً من عناصر الاستراتيجية المعارضة.

وهكذا نجد أن الحداثة، الممزقة بين خدمة السلطة وخدمة المعارضة، تقيّدها وتحتويها الوظيفة الأدواتية أساساً التي تقوم بها لخدمة المعركة في سبيل السلطة. فالحداثة، وهي وسيلة من وسائل العمل السياسي وليست غاية، تميل تدريجياً إلى التجرّد من كل شرعيّة خاصّة بها. وهذا الميل يزداد بقدر ما نبتعد عن المظاهر التقنية للحداثة ونقترب من أبعادها الإجتماعية: اذا كانت الحداثة التكنولوجية والصناعية ظلّت مقبولة وبعيدة نسبياً عن الجدل، وظلّت مطلوبة بشبه اجماع، فإن المنطق يبدأ بالانقلاب رأساً على عقب منذ أن نتطرّق إلى النظام الإجتماعي - الإقتصادي ومختلف مظاهر التعبئة الإجتماعية؛ ويصبح هذا المنطق غير مشروع حينما يتركّز الجدل حول طبيعة المدينة ونموذج الحكم.

الهوامش

(١) Binder (L.), The Ideological.., op. cit,. pp. 213-214.

(٢) Dekmejian (R. H.), «The Anatomy of islamic revival: legitimacy crisis, ethnic conflict and the search for islamic alternative», in Curtis (M.), Religion and Politics.., op. cit., pp. 34-35.

(٣) Dumont (P.), art. cit., p. 98.

(٤) Rodinson (M.), «L'Intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours», Raison présente n° 72, 4e trimestre 1984, pp. 95-99.

(٥) Badie (B.). Santucci (R.), art. cit., p. 21.

(٦) Dessouki (A.), «the Resurgence..», art. cit., p. 108

(٧) Bakhash (S.), op. cit., p. 41 et suiv.

(٨) Hudson (M.), «The islamic factor...», art. cit., p. 81 et suiv.

(٩) Lewis (B.), «the return of islam», in Curtis (M.), op. cit., p. 24.

(١٠) Sivon (E.), op. cit., p. 44 et suiv., 104, 114

(١١) Hudson (M.), art. cit., p. 89 et suiv.

(١٢) Lewis (B.), art. cit., p. 19.

(١٣) Lewis (B.), Le Retour de l'islam, Paris, Gallimard, 1985, p. 54.

(١٤) Carré (O.), art. cit., p. 696; Sivan (E.), op. cit., p. 186.

(١٥) Ficher (M.), Iran from Religious Dispute.., op. cit., p. 186.

(١٦) Kepel (G.), op. cit., p. 141.

(١٧) Humphreys (S.), «Islam and political values..», art. cit., p. 293.

(١٨) Piscatori (J. P.), «The roles of Islam...», art. cit., p. 137.

(١٩) Lambton (A. K.), State and Government..., op. cit., P. 266 et suiv.

(٢٠) Ajami (F.), «In the pharaoh's shadow...», art. cit., pp. 14-18.

(٢١) Algar (H.), Religion and State in Iran: 1785-1906. The Role of the Ulema, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 116 et suiv.

(٢٢) Mardin (S.), op. cit., p. 102.

(٢٣) Kepel (G.), «Les Qulemas...», art. cit., p. 434.

(٢٤) Cf. notamment Shari'ati (A.), Histoire et destinée, Paris, Sindbad, 1982, et la présentation de J. Berque.

(٢٥) Cf. Birnbaum (P.), La Logique de l'État, Paris, Fayard, 1982, chap. III.

(٢٦) إننا نتلاقى هنا مع الفرضيات التي طرحها كيبّل، مصدر سابق.

(٢٧) Polanyi (K.), op. cit., P. 22.

(٢٨) Ibid., P. 22.

(٢٩) حول هذا القالب الإيديولوجي وعلاقته «بمعضلة بولاني»، راجع. مصدر سابق Dumont (L.) Homo aequalis. وبخاصة المدخل.

(٣٠) يتوصّل رودنسون إلى نتائج مختلفة، انطلاقاً من التحليل الذي يسيء تقدير وزن المتغيّر الثقافي وبالتالي يسيء تقدير نوعية كل طوباوية؛ راجع بخاصة رودنسون في:

Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966, et Marxisme et monde musulman, Paris, Seuil 1972, الصفحات ٩٥ - ١٢٩

(٣١) هذه التلفيقيّة تظهر خصوصاً في الناصرية، راجع ديكمجيان Dekmejian في مصدر سابق، ...Egypt ص ٣٧ - ٣٩، ١٣٢ ومايليها.

(٣٢) Shari'ati (A.), op.., cit., p. 84.

(٣٣) Ibid., p. 86 et suiv.

(٣٤) Ibid., p. 89.

(٣٥) Ibid., p. 92.

(٣٦) Kepel (G.), op. cit., p. 80; art. cit., p. 442.

(٣٧) Shari'ati (A.), op. cit., p. 61.

(٣٨) Ibid., p. 88.

(٣٩) Cf. supra.

(٤٠) Dekmejian (R. H.), « The Anatomy...», art. cit., p. 37 et suiv.

(٤١) يمكن على الأقل الكلام مع شارل تيلّي عن «معلّم» معروف «ومفضّل» من قبل «عملاء الحكومة ومن قبل الصناعيّن (...)»، راجع تيلّي في: La France conteste, Paris, Fayard, 1986, P. 542.

يمكن أن نعتبر ذات مغزى غياب منبر للمعارضة ـ الهائجة، في البلدان الإسلامية.

(٤٢) Fischer (M.), op. cit., p. 9.

(٤٣) Cf. Miller (D.), Social Justice, Oxford, Oxford University Press, 1976.

(٤٤) Cummings (J. T.) et al., «Islam and Modern Economic Change», in Esposito (J. L.), ed., op. cit., p. 36 et suiv.

(٤٥) Lewis (B.), Le Retour de l'islam, op. cit., p. 391 et suiv.

(٤٦) Cf. Santucci (R.), «La Solidarité islamique à L'épreuve de l'Afghanistan», Revue francaise de science politique, juin 1982, pp. 494-504.

(٤٧) Cf. supra, chap. 1.

(٤٨) Sur ces distinctions, Cf. Roy (O.), L'Afghanistan..., op. cit., introduction.

(٤٩) Sur ces questions, Cf. notamment Santucci (R.), «Les Formes de l'État et les problèmes ethnico-religieux», rapport pour le colloque Développement politique comparé, Istanbul, Octobre 1985. Cf. aussi Chabry (L.), Chabry (A.), Politique et minorités au proche-Orient, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

(٥٠) Cf. Badie (B.), Santucci (R.), «Essai d'analyse...», art. cit., p. 16.



خاتمة

إن الحداثة السياسية تثير الحيرة من جرّاء تعددية الخطط والمشاريع التي يجدر تحليلها. وكأحد أكبر رهانات عصرنا، يظهر أنها شمولية ويحافظ عليها منطق نظام دولي خاضع تعسفياً للأوامر نفسها والقواعد نفسها، وهي الأوامر والقواعد الناجمة بخاصّة عن بناء المجتمع الصناعي؛ غير أن هذا المجتمع، حتى لو لم يكن متساوقاً في الشكل فإنه يفترض تعميم عدد هائل من تقنيات الحكم. وعندما تدرس الحداثة كممارسة سياسية، تبدو أكثر إبهاماً: إن الحداثة، في فاتورتها الغربية، وعن طريق الهيمنات والتيارات الثقافية، وعن طريق لعبة الفاعلين في السلطة، هي المرجعية المشتركة لمجمل عمليات البناء السياسي عبر العالم. فالحياة الحديثة الغربية، التي ألهمت، خارج الغرب، معظم الخطابات التي تنتمي فعلياً إلى الدولة وإلى الديمقراطية أو الأمّة، والتي توجّه تشكّل البنيات السياسية المطبوعة ظاهرياً بطابع النموذج البيروقراطي والتفاعل النموذجي بين السلطة والمجتمع أو المتميّزة بتعبئة الأنصار، هذه الحياة قد طرأ عليها التعديل والتحوّل والغنى نتيجة إبداعات مجتمعات تنتمي إلى ثقافات أخرى.

إن الطابع الشمولي للحداثة السياسية المتكيّفة، وهي حقيقة غير قابلة للنقاش وظاهرة ملحوظة تجريبياً، لا يتمتّع بقيمة معيارية. فتحقيق الحداثة السياسية، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالهيمنات ـ الثقافية الإقتصادية أو السياسية ـ هو مصدر عثرات وتوترات وإخفاقات. فالحداثة السياسية التي تخالف، في جوهرها بالذات، بعض السمات الثقافية للعالم الإسلامي، كما تخالف بعض مظاهر التشكّلات الاجتماعية، كان لها أثر رئيسي سلبي هو فرض التطابق القسري بين زمانية العالمين، العالم الغربي والعالم الإسلامي، والذي يملك كل عالم تاريخه والذي تأثر بمشكلات نوعيّة تنتمي إلى حقبات معيّنة. فالحداثة السياسية الغربية تعبّر، في إيقاع إبتكاراتها، عن تعاقب تحدّيات كان من المفروض أن يستجيب لها إبتكارُ

السياسي في أوروبا الغربية: أزمة الإقطاعية، تفكّك الصلات الطوائفية، مأسسة أمداء اجتماعية مستقلّة، توازن السلطات الدينية والسياسية، تهيئة حياة اجتماعية شعبية، تشكّل طبقات إجتماعية... وعندما انتقلت الحداثة إلى مناطق أخرى أخضعت شروط فاعليتها لبقاء الوهم الهشّ الذي تطرحه هذه المشكلات نفسها في كل مكان، ضمن الترتيب نفسه، وبعيداً عن كل ترتيب آخر.

وينجم عن هذا الاستيراد القسري آثار عدّة تطبع، من بين آثار أخرى، الحياة السياسية الراهنة الملتهبة في العالم الإسلامي. أوّل هذه الآثار هو الاخفاقات والاداءات السيّئة الناجمة عن سوء التكيّف: التضخّم البيروقراطي، الطابع الوراثي للدولة ـ لكن فهم هذا الطابع يختلف عن معنى الدولة في الغرب، كما رأينا ذلك ـ انتفاضات النظام الاستبدادي والطبيعة المتناقضة للسياسيات الاقتصادية المتّبعة هي المظاهر الرئيسة؛ والقائمة لا تحصى. وتظهر، أبعد من هذا، المعارضة الأكثر اهتماماً في شكلها ووضعيتها خصوصاً وأنها تصادر لمصلحتها، عن طريق التشهير بالطابع المصطنع للحداثة السياسية المستوردة، حقَّ التصّرف بالشرعية؛ وهكذا تنصِّب المعارضة نفسها في المسرح السياسي الفعلي، مدّعية الاتّحاد الكامل مع الجماعة الإجتماعية، في مواجهة مسرح سياسي رسمي لا تعطيه الحيلة أيّ حقّ بالحكم ولا تعده بأيّ مستقبل. وهكذا تردّ مفارقة التحديث السياسي إلى النتيجة المدهشة التي تضع، ضمن نظام مراتب الشرعيات، المعارضة على مستوى أرفع من مستوى السلطة، والتي تضعف السلطة وتقودها إلى عدم الفاعلية، وإلى استهلاك مواردها الضعيفة في الحماية المضطربة والقَلِقَة لمؤسّساتها وفاعليها، مع احتمال معاداة أمر التنمية أو مناوأة محاولات التحرّر.

أمّا الأثر الأخير والأشدّ خطورة على المدى الطويل فهو الصعوبة القصوى لصياغة طوباوية جديدة، في متخيّل الفاعلين الاجتماعيين، قادرة من جديد على إطلاق شروط الذهاب إلى أبعد من التكيّف، من أجل تحقيق بناء نماذج أصيلة عن التنمية. فالطوباوية الجديدة، المطبوعة تحديداً بالقدرة على تحمّل مسؤولية المعارضة، هذه الطوباوية الناجمة بخاصة عن الراديكالية الإسلامَوية يستحيل عليها أن تهيّيء نموذجاً عن مدينة وأن تتجاوز مرحلة «الثورة المستمرّة»؛ وهي التي تأسرها

مسألة الشرعيّة، لا تتوصل دائماً إلى الخلاص من الرؤية التجديدية في العودة إلى العصر الذهبي، مؤكّدة غالباً، دون أن تريد ذلك، الفكرة المكتسبة والكاريكاتوريّة التي تعتبر أن البديل الذي يواجه مجتمعات العالم الإسلامي ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر واجب التموضع، بحزم، خارجها.

وينضاف إلى هذا الخيار خيار آخر، يشكّل تبسيطه خطراً؛ هذا الخيار يدفع عالِم الاجتماع إلى الاختيار بين تمجيد التنمية (أي التنموية) وسحر الثقافات (الثقافوية). فالتنموية ارتكبت خطأ اعتبار ممارسة المحاكاة أمراً عادياً وجيّداً، باستخدام حجّة التأخر وإساءة استخدامها أو حجّة استخدامها عدم الإستعداد لتبرير إفلاسها وخسائرها. بينما الثقافوية تردّنا إلى تبسيطية قابلة للمقارنة، واضعة فشل الممارسات مقابل استمرارية وحقيقة الهوّيات، متعلّلة بالوهم الذي يكفي أن نحيي «الحقائق الصادقة» حتى نجيب على كل التحدّيات.

بالطبع، إن الفاعلين بالذات استسلموا، أكثر من مرّة، لهذه الرؤى الخاملة، فالأمراء اقتبسوا من الحجّة التنموية، بحثاً عن الشرعية؛ والمعارضون فتّشوا في الثقافوية عن معنى تاريخهم. غير أن الممارسات الحقيقية تنحو للفكاك عن هذه الأوهام بعد أن أفلست: ومن فرط عمليات التكيّف، ومن فرط التجارب المتراكمة، تبتعد النماذج التي تمّ بناؤها، يوماً بعد يوم، عن المحاكاة البلهاء؛ أما فيما يتعلّق بخطاب المعارضة، فإنه لم يعد مجرّد خطاب إصلاحي، كما يبيّن ذلك توجّه الراديكالية الإسلامية. وإذا كانت هذه المنظورات اليوم ما تزال في حالة كمون ووضعها في التطبيق يقود إلى عثرات، كنا قد أشرنا إليها، فإنه لا ينبغي أن ننحصر ضمن هذه المعضلات الخاطئة: أو ليست العثرات، التي أصبحت جلية واضحة في الوقت الحاضر، ثمار التاريخ؟ ويمكن أن يتّم تجاوز هذه العثرات في المدى المتوسط، وأن يعود العمل إلى قدرته الإبداعية والتجديدية: ضمن هذا الإطار ينبغي أن يوجّه التحليل، والتطبيق، بعيداً عن قصور التصوّرات والنظريات المكرّسة(*).

* إنني أشكر أريك فينيه على نوعية انتقاداته وصوابيتها. كما أتقدّم بالشكر أيضاً إلى بيار برنبوم وروبير سانتوسي، اللذين شاءا إعادة قراءة المخطوطة الأولى، كي يجدا فيها غالباً آثار البحث والتفكير التي ساهما في توجيهها وإغنائها، كما أتقدّم بالشكر إلى مركز علم الاجتماع السياسي في جامعة باريس الأولى وإلى المؤسسة الوطنية للغات والحضارات الشرقية.

فهرس المصطلحات

A

مطلق	Absolu
حكم مطلق	Absolutisme
مكتسب، مكتسبات	Acquis
فعل	Acte
فعل سياسي	Acte Politique
فاعل، فاعلون	Acteur (S)
تطرّفية	Activisme
نشاط، نشاطات	Actiuité (S)
حدّة	Acvité
شأن، شؤون	Affaire (S)
شؤون دينية	Religieuses
شؤون مدنيّة	Seculières
توافق .	Affinitè
تأكيد	Affirmation
الأحرى	à fortiori
استلاب	Aliénation
ولاء	Allégeance
تحالف	Alliance
محو الأمّية	Alphabetisation
نفس	Âme
تحليل	Analyse
إجتماعي	Sociologique
فوضوية	Anarchie
المذهب الأنلكيكاني	Anglicanisme
مماثلة	Analogie
قبل ـ اسلامي	Anté-islamique
نقيضة، نقائض	Antinomie (S)
ظاهر	Apparent
مساهمة، إسهام	Apport
موافقة رضا	Approbation
طرح	Approche
مسبقاً	à priori
تعسّف	Arbitraire
حجّة	Argument
الأشعرية	Asharisme
مظهر، مظاهر	Aspect (S)
محسوس	- Sensible
تطلّع، طموح	Aspiration
طموح منهجي	- Methodologique
مماثلة، مقارنة	Assimilation
جمعي	Associatif
توقّع	Attente
محمول	Attribrut
مستبدّ	Autocrate
مستقلّ	Autonome
سلطوي	Autoritaire
استبدادية، تسلّطية	Autoritarisme
سلطان	Autorité

B

Banalisation	جعلها عاميّة
Besoin	حاجة
Bien	خير
Bien commun	الخير العامّ
Bien-être	رخاء

C

Caractére	طابع
- Politique	طابع سياسي
Catégorie	مقولة، فئة، فئات
Cause (S)	علّة، علل
-premieres	علل أولى
-secondes	علل ثانوية
Centre	مركز
Centrifuge	نابذ
Centripète	جابذ
Certitude (S)	يقين، يقينات
Césaropopisme	جبرية، استبدادية
charte	شرعة
Cité	حاضرة، مدينة
- De Dieu	مدينة الله
- De necessité	مدينة الضرورة
changement	تغيّر
Civibisation	حضارة
citoyenneté	مواطنية
Clientelisme	تبعية، موالاة
Code	كود
Coalition	ائتلاف
Collectif	جماعي
Collectivité	جماعة
Combinaison	تركيبة
Communalisatien	عملية تطبيع، كومنة
Communautaire	طائفي، طوائفي، مذهبي
Communautarisme	طوائفية
Communauté	طائفة
Comparaison (S)	مقارنة، مقارنات
Composante (S)	مركّبة مركّبات
Compremis	تسوية
Conception	مفهوم
Concomitant	متلازم
Concurrence	تنافس
Condamnation	إتهام، إدانة
Confiscation	مصادرة
Conflit	صراع
Conforme	مطابق
Conformité	تطابق
Consensus	إجتماع، توافق
Constante (S)	ثابتة، ثوابت
Constitution	دستور، قانون أساسي
Constitution	تشكّل
Consultation	شورى
Contact	اتصال
Contestation	معارضة
Contexte	سياق

استمرارية	Continuité
مفارقة	Contracte
عقد	Contrat
معارضة الإصلاح	Contre-Reforme
معارضة السلطة	Contre Pouvoir
توافق	Convergence
محكمة	Cour
تيار	Courant
تيار تحديثي	- Mordenisateur
تيار اسلاموي	- islamiste
عرف، أعراف	Coutume (s)
تاج	Couronne
معيار	Critére
نقد	Critique
نقد سوسيولوجي	- Sociologie
معتقد	Croyance
ثقافوية	Culturalisme
ثقافوي	Culturaliste

D

جدل، جدالات	Dèbat (s)
تفاوت، أختلاف	Dècalage
انحطاط	Dèclin
إزالة الاستعمار	Décolonisation
تحديد	Définition
تفويض	Délégation
برهنة، برهان	Démonstration
برهان عقلي	Demonstation rationnelle
تبعية	Dependance
نمو، تطوّر	Développement
تنموي	Développementaliste
تمايز، مفاضلة	Differenciation
صعوبة	Difficulté
معضلة	Dilemme
توجّه	Direction
حقّ، حقوق	Droit (s)
حقّ طبيعي	- naturel
حق كنسي	- Canon
حق ملكى	- Régalien
شقاق	Discorde
خطاب	Discours
تشتّت	Dispersion
تباين، اختلاف	Dissemblance
متميّز	Distinct
تنوّعية	Diversification
تقسيم	Division
سيطرة	Domination
أزدواجي، ثنائي	Dualisté
أزدواجية، ثنائية	Dualité

E

مفعول، مفاعيل	Effet (s)
مفعول منحرف	- Pervers
فعالية	Efficacité

Église	كنيسة
Elaboration	إعداد، تهيئة
Élite (s)	نخبة، نخب
Élitisme	نخبوية
Émancipation	تحرّر
Emergence	بروز، انبثاق
Emeute	هياج شعبي
Empire	امبراطورية، خلافة
Endogène	داخلي النمو، جوّاني
Entendement	إدراك
Entité (s)	كيان، كيانات
Épanouissement	أزدهار
Epistémologie	ابستمولوجيا
Erreur	ضلال
Espace (s)	مدى، أمداء
- Privé	مدى خاصّ
- Public	مدى عامّ
- Extra Politique	مدى خارج السياسي
Etat (s)	دولة، دول
Étatique	دولاني
Etats-nations	دول ـ أمم
Étatisation	تدويل
Évolution	تطوّر
Évolutionnisme	تطوّرية
Extre-Politique	خارج السياسي
Exteriorité	خارجانية

F

Facteur (s)	عامل، عوامل
Fait (s)	واقع، وقائع
Familiales	تشكيلات أسروية
Famille (s)	أسرة، أسر
Famille nucleaire	أسرة نووية
Fin	غاية
Finalité	غائية
Foi	الإيمان
Fonction	وظيفة، وظائف
- Potitiques	وظائف سياسة
- sacramentales	وظائف تقديسية
Fonctionnaliste	وظيفوي
Fonctionnement	وظافة
Fondamentalisme	الأصولية
Fondement (s)	أساس، أسس
Formalisation	تقعّد وتعقيد
Formation (s)	تشكيلة، تشكيلات
Formation Sociales	تشكيلات اجتماعية
Formation	تكوّن، تكوين
Forme (s)	شكل، أشكال

G

Gallicanisme	الغاليكانية (حركة دينية دعت للإستقلال الإداري للكنيسة)
Garnison	حامية
Général	عامّ

Cglissement	انزلاق
Gloire	مجد
Gouvernement	حكم، حكومة
Grâce	نعمة

H

Hégémonie	هيمنة
Hellenique	هلّيني
Hérésie	هرطقة
Heritage	موروث، أرث
Honneur	شرف
Homogene	متجانس
Homologie (S)	تماثل، تماثلات
Homologies Institutionnelles	تماثلات مؤسّساتية
Homologue	متماثل
Hostilité	عداوة
Humain	بشري، إنساني
Humanisme	انسانوية
Humaniste	أنسانوي
Hypothése	فرضية

I

Idéal	مثال
Idée	فكرة
- Central	فكرة مركزية
Identification	تماهي
Identité	هويّة
Ignorance	جهل
Ignorant (e)	جاهل، جاهلة
Illegitine	لا شرعي
Illegitimite	لا شرعية
Illusion	وهم
Implication	إنخراط، تورّط
Indispensable	لازم
Individu	فرد
Citoyen	الفرد ـ المواطن
Individualisant	مفرّد
Individualisation	تفريد
Individualisme	فردوّية
Individualiste	فردويّ
Infaillibilité	عصمة
Infidele	كافر
Influence	تأثير
Infra-musulman	تحت إسلامي
Inhérent	ملازم
Iniquité	عسف، جور
Initiative	مبادرة
Innovation	تجديد، بدعة
Insertion	إدخال، نشر
Institutionnalisme	مأسسة
Institutionnalisation	تمأسس
Instrument	أداة
Instrumentale	أدوي، أدواتي
Integration	تكامل
Integrité	نزاهة

Intelligence	عقل
Intelligible	معقول
Intuition	حَدْس
Interaction	تفاعل
Interdependance (s)	ترابط، ترابطات
Internationale	عالمي
Interpersonnel	تشخيصي
Interpretation	تأويل
Intrinsèque	جوّاني
Intrusion	تدخّل
Invasion (S)	غزوة، غزوات
Invention	ابتداع، ابتكار، ابداع
Imitation	اقتداء محاكاة
Immobilisme	جمود
Immuable	ثابت
Imparfait	ناقص، غير مستكمل
Imperial	امبراطوري، خلافي (من خليفة)
Impie	ملحد
Islamisme	اسلاموية
Islamiste	إسلاموي

J

Janissaire	انكشاري
Josephisme	يوسفية
Jusnaturaliste	طبيعوية متطرفة
Juridiction	سلطة قضائية، تشريع
Juridique	قانوني
Jurisprudence	قضاء
Juriste	رجل قانون، قانوني
Juste	عدل
Juste	عادل
Le Juste	العدل
Justice	عدل، عدالة
Justice divine	عدل الهي

K

Kanun	قانون

L

Laïque	علماني
La Loi révelée	الشريعة الموحى بها
Légitimation	تشريع، شرعيّة مشروعية
Légitime (le)	الشرعي
Legitimité	شرعيّة
Legs	إرث
Lien	صلة
Limites	حدود
Litteral	حرفي
Litige	نزاع، خلاف
Loi	شريعة
- De dieu	شريعة الله
- du Prince	شريعة الأمير

M

مجلس	Madjeles
الميثاق العظيم	Magna Carta
تفويض، توكيل	Mandat
علامة	Marque
تأمل، تبصّر	Meditation
تأمّل صوفي	Méditation Sufi
منهج	Methode (s)
المنهج الفردوي	- individualiste
المنهج المقارن	- Comparative
محاكاة، تقليد إيمائي	Mimetisme
تعبئة	Mobilisation
طريقة، كيفية، اشتراطات	Modalité (s)
صيغة، صيغ	Mode (s)
صيغ التفكير	Mode de pensée
نموذج، نماذج	Modélet (s)
حداثة	Modernité
حداثة سياسية	- Politique
حداثة عالمية	- Universelle
حداثة مباشرة	- immediate
حداثة مؤجلة	- differée
تحديثي	Modernisateur
تعديل، تعديلات:	Modification (s)
ملكية	Monarchie

N

ساذج	Naïf
أمّة	Nation
طبيعوية	Naturalisme
الضروري	Necessaire (Le)
ضرورة	Necessité
نفي	Negation
الإسميّة	Nominalisme
ضابط، ضوابط	Norme (s)
مقولة	Notion

O

طاعة	Obeissance
اعتراض	Objection
واجب	Obligation
ظلامية	Obscurantisme
تُغرّب، اقتداء بالغرب	Occidentatisation
ظالم	Oppresseur
تعارض	Opposition
فرصة	Opportunité
نظام	Ordre
نظام عدل	- Juste
نظام سياسي	- Politique
قبلي	- Tribal
عضواني	Organiciste
تنظيم	Organisation
تنظيم كنسي	Organisation ecclesiastique
جدّة، تفرد، غرابة	Originalité
أصلي	Original

P

ميثاق، عهد	Pacte
جامعة اسلامية	Panislamique
مفارقة، مفارقات	Paradoxe
ثابتة، ثوابت	Paramètre
كلام الله	Parole de Dieu
خصوصية، خصوصيات	Porticularité (s)
الخاص	Porticulier
جزء، أجزاء	Partie (s)
ميراث، إرث	Patrimoine
موروث	Patrimonial
خطيئة	Péché
خطيئة اصلية	Péché Original
إدراك	Perception
بقاء، دوام، خلود	Perenité
حقبة	Periode
شخصيتي	Personnalité
شخصية قانونية	Personnalité Legale
شخص	Personne
منظور	Persuastion
جرأة	Pertinence
منحرف	Pervers
انحراف	Perversion
وضع، أوضاع	Position (s)
الوضقوية	Positivisme
وضقوي	Positiviste
الوضعيّة	Positivité
ممكن، ممكنات	Possible (s)
مسلمّة	Postulat
حكم، سلطة	Pouvoir
تعدديّة	Pluralité
ممارسة، ممارسات	Pratique (s)
ممارسات اجتماعية	Pratique Sociales
ممارسات سياسية	Pratiques Politiques
تعليم، تعاليم	Precepte (s)
القدر	Predestination
تفضيل، إيثار	Predilection
مطمع، مطمح	Pretention
حاكمي، منصب الحاكم	Pretorien
خاص	Privé
مبدأ	Principe
مبدأ الضرورة	Principe de necessité

R

رابط، روابط	Rapports (s)
روابط متقلبة	- Fluctuants
عقل	Raison
استدلال	Raisonnement
عقلانية، عقلانيات	Rationnalité (s)
عقلانية	Rationnalisme
عقلي	Rationnel
ركود	Recession
ركود اقتصادي	Recession economique
إعادة تشكيل	Reconstitution

إعادة تحديد	Redéfinition
قلّص، اختزل	Reduire
مرجعيّة، إسناد	Référence
مرجعية توافقية	Référence Contractuelle
مصلح، مصلحون	Reformateur (s)
إصلاح	Reforme
الاصلاح الغريغوري	Reforme Grégorienne
إصلاحي	Reformiste
تفكير	Reflexion
تهافت	Refutation
تهافت الفلاسفة	Refutation des Philosophes
تراجع	Regression
تراجع مؤسسات	Regression des institutions
علاقة، علاقات	Relation (s)
علاقات عالمية	Relations Internatinales
نسبيّة	Relativisme
دين	Religion
الدين المسيحي	Religion chretienne
نهضة	Renaissance
توزيع	Repartition
تمثيل	Representation
القمْع	Repression
تشابه	Ressemblance (s)
وحي، تجلٍ	Révélation
مطالبة	Revendication
نزعة تجديدية	Revivalisme
تجديدَوي	Revivaliste
عصيان	Revolte
إحياء التراث	Restauration
دقّة	Rigueur
قطيعة	Rupture

S

مقدّس	Sacré
حكمة	Sagesse
معرفة، عرفان	Savoir
مدرسيّة	Scolastique
دَنْيوة	Secularisation
فتنة	Sedition
تشرزم	Segmentarisation
سيّد، أسياد	Seigneur (s)
اتجاه، توجّه	Sens
محسوس	Sensible
اصطفائية	Selectif
دلالة الهية	Signede Dieu
مدلول، دلالة	Signification
خصوصية، مخصوصيّة	Singularité (s)
مخصوص	Singulier
تجمعن، جمعنة	Socialisation
علم اجتماع، سوسيولوجيا	Socilogie
سوسيولوجيا تاريخية	- Historique
السوسيولوجيا العضوانية	- Organiciste
علم الاجتماع التنموي	- De Developpement
تضامن، ترابط	Solidarité
بَنْيَنَة	Structuration

بنية، بنيات	Structure (s)
مبنين	Structuré
بنين	Structurer
ذاتي	Subjectif
سلطنة	Sultanat
تفوق	Superiorité
تفوق داخلي	Superiorité Intrinseque
تركيب، تأليف	Synthèse
مشاركة، مشاركات، تعاطف	Sympathie (s)
منهجة	Systematisation
نسق، أنساق	Systeme (s)
انساق سياسية	Systeme Politiques

T

مهمّة	Tâche
ضمني	Tacite
موضوعة، موضوعات	Thème (s)
ثيوقراطية	Théocratie
لاهوت	Thèologie (s)
عالم لاهوت	Theologien
لاهوتي	Theologique
نظرية	Théorie
أطروحة	Thêse
تومائية	Thomisme
زمني، دنيوي	Temporel
الزمان	Temps
كلّية	Totalité
الكلّ	Tout (le)
تقليد، تراث	Tradition
تقليدي	Traditionaliste
مسار، مدار	Trajectoire
مسار تاريخي	- Historique
نقلة، نقلات	Transfert (s)
تالية، لاحقة	Tranfert Subsequent
انتقالية	Transitivité

U

العلماء	Ulamà
نهائي، أخير	Ultime
الأمّة	Umma
اجماعي	Unanimiste
توحيد	Unicité
اتّحاد	Union
وحدة	Unité
وحدة زمان	- de temps
وحدة عمل	- d'action
عالمية، شمولية	Univeralité
عالمي شمولي	Universel
نفعوى	Utilitariste
منفعة	Utilité
الطوباوية	Utopie (é)

V

صحّة	Validité

قيمة، قيم	Valeur (s)
متغيّر، متغيّرات	Variable (s)
متغيّر ديني	Variable religieuse
متغيّر اجتماعي	Variable Sociale
متغيّر سياسي	Variable Politique
مقطع، تابع	Vassal
خضوع، تبعيّة	Vassalité
اتجاه، اتجاهات	Vecteur (s)
حقيقة، حقائق	Verité (s)
حقائق علمية	Verités Sientifiques
تقلبات، صروف	Vicissutide
عافية، نشاط، بأس	Vigueur
حيوية	Vitalité
رؤية	Vision
سبيل، سبل	Voie (s)
إرادوية	Volontarisme
إرادوي	Volontariste
إرادة، مشيئة	Volonté
حقيقي	Vrai

W

وهّابي	Wahabite
الحركة الوهابيّة	Mouvement Wahabite

المحتويات

القسم الثالث

شكلان من أشكال المعارضة السياسية

الدولتان

الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الاسلام

فجأة نرى أن فكرة الحداثة قد خضعت كلّياً لنقد المؤرّخين وأضحت عرضة للتجريح، بعد إعادة إكتشاف العمل والمنهجية الفردوية. وانتهى بذلك تقطيع التصوّر الذي لا يمكن أن يحيا إلاّ في أعالي الماكرو ـ سوسيولوجيا، في أعالي «البنيات الكبرى» و «السياقات الرحبة» و «المقارنات الأكثر اتساعاً».

لكن لم يخلُ عمل الهدم من التسرّع ومن بعض الأخطاء الفادحة. فإعادة اكتشاف التعددية الثقافية ـ ونسبية هذه التعددية ـ كسبٌ ثمين من مكاسب النقد السوسيولوجي الحديث. فالإغراق في الثقافوية المطلقة وفي النسبية الشمولية لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى التضارب. إحترام التاريخ والتفكير ضمن مسارات النمو التاريخية لا يُلزمنا إطلاقاً بالذهاب إلى حدّ إغفال التصوّر السياسي عن الحداثة، إغفالاً كلّياً. والقطيعة مع التطوّرية تؤدّي إلى جعل الحداثة تتوقف توقّفاً تاريخياً، وتقود إلى مصادرة الظروف التي أسهمت في بنائها، وبالتالي إلى موضعتها ضمن الاطر الغربية لتكوّنها؛ وانطلاقاً من هنا نقول إن مسيرة الحداثة لا تَمنَع مواجهة تمدّدها أو مواجهة إعادة تشكّلها الكاملة خارج إطار العالم الغربي.

نقول هذا لأن لا وجود لجماعة اجتماعية ـ ثقافية كانت أم قومية ـ منغلقة كلّياً على الآخرين. فالتفاعلات المستمرّة تنتظم وفق بنيات التبادلات والسلطة، التي تحكم النسق الدولي. فالعلاقات الدولية، القائمة على التبعية أو على الترابط، تسهم منذ القرن الماضي، على الأقلّ، في فرض رهانات مشتركة وقواعد متشابهة؛ كما تسهم في تركيز موجات ثقافية تدفع إلى تقليد نماذج معيّنة وتلجم الإبداع ـ أو تشرف عليه. وإذا كانت كل الأنظمة السياسية المعاصرة لا تتشابه، وتتخذ لها أشكالاً وأطراً متباينة، فهي لا تتعارض اطلاقاً في كل النقاط؛ وإنكار وجود تكنولوجيا سياسية شاملة لا يعني إثبات الغياب الكامل للتقنيات السياسية التي تتقاسمها الأنظمة بالإجماع. والإقرار أخيراً أن التحديث ليس محض فعل رصف بل يفترض أيضاً تكيّفات وإبداعات.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب